عقل در حکمت مشّاء

از ارسطو تا ابن سینا

تألیف

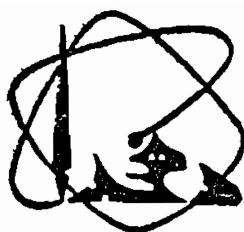
دکتر علی مراد داودی

چاپ اول

اسفند ماه ۱۳۴۹

عقل
در حکمت مشاء

از ارسطو تا ابن‌سینا



چاپ این کتاب بتاریخ بهمن‌ماه ۱۳۴۹ خورشیدی در چاپ مردمبارز
بپایان رسید

عقل در حکمت مشّاء

از ارسطو تا ابن سینا

تألیف

علی‌مراد داودی

چاپ اول

طهران، آذر ماه ۱۳۴۹ ش . ه .

مقدمه

مسألهٔ عقل از اهمّ مسائل در تاریخ فلسفهٔ اروپائی و اسلامی است و طرح آن تقریباً درهمهٔ اعصار مقارن باذکری از ارسطوست . به‌قول‌نویسندگان ازهمان دم‌که دریونان ارسطورا عقل‌حوزهٔ درس افلاطون نامیدند گوئی‌نام‌این‌حکیم بانام‌عقل‌الفت گرفت و این الفت در ممرّ ادوار همچنان استوار ماند . باتوجه به اینکه ازحکما هیچ‌کس نمی‌توان یافت که قصد معرفت عقل رانکرده یا لااقل بحث و فحص خود را در سایر مطالب‌کمابیش بدین‌مطلب مرتبط ندیده باشد بایدگفت که تبعیّت ازارسطو دراین طریق یاطرح مطلب به‌شیوهٔ او یاادّعای حلّ مشکلات و رفع مبهمات اقوال او یا قیام به‌معارضه بامفاد عقاید او ، به تصریح یا به تلویح ، از اوصاف همهٔ کتب حکمت و دفاتر معرفت بوده است .

باتوجّه بدین معنی بود که استاد ما آقای دکتر یحیی مهدوی ترجمهٔ کتاب ارسطورا «دربارهٔنفس» که مسألهٔ عقل در دفتر سوّم آن طرح می‌شود به زبان فارسی لازم دیدند و بنده را بدین کار جرأت بخشیدند . این‌کارتاحدّی که‌از بنده ساخته‌بود انجام‌گرفت و ترجمهٔ این‌کتاب چندی پیش درجزء سلسلهٔ انتشارات دانشگاه‌طهران منتشرشد . درضمن ترجمهٔ این‌کتاب بربنده مسلّم گردیدکه باید مقدّمه‌ای بر آن

بنگارد تاآراء پیشینیان ارسطورا دربارهٔ نفس و اشرف قوای آن ، یعنی عقل، باز نماید و شرحی درذکر آراء خود ارسطو دراین باره باتوجه به‌همین‌کتاب و استفاده از سایر آثار او بیاورد و سیر آراء مشائین را بعد از ارسطو در بارهٔ نفس و عقل مشهود سازد .

چون این مقدّمه پرداخته شدبه نظررسید که‌تناسب آن‌باکتاب‌ارسطو ازلحاظ اجمال و تفصیل ازمیان‌رفته است و اگرمقدمه ای برآن‌کتاب باشد از قبیل فرع مزید براصل خواهدبود . از این رو بخشی ازآن راکه در ذکر عقاید اسلاف ارسطو بود به‌صورت مقدمه‌ای برکتاب او آورد وباقی‌مطالب را در چهار بخش به صورت کتابی مستقل تنظیم‌کرد وبرای‌انتشارآماده ساخت و نام آن‌را «عقل‌درحکمت‌مشاء ازارسطو تا ابن‌سینا» گذاشت .

این کتاب نقائصی بسیاردارد که‌جزئی ازآن را برخی از استادان که‌فرصت یافته اند که قبل ازانتشار نظری به اوراق آن بیفکنند بازگفته اند و مابقی را بعد از اینکه انتشار یافت فضلائی که عنایت به‌مطالعهٔ آن یابند باز می‌گویند تا در طبع دوّم‌کتاب باتوّجه بدین ملاحظات تجدیدنظر درمطالب آن‌شود . امّا چون به‌اغلب احتمال این‌کتاب چندان متاع مرغوبی نخواهد بود که‌انتشار آن تکرار پذیرد لازم دیدکه دراین مقّدمه به‌بعضی ازنقائصی که‌این استادان درطی مطالعهٔ نسخهٔ مخطوطهٔ آن یافته و گفته اند اشاره شود تا اگر فرصت تغییر مطالب برطبق این اصلاحات به دست نیاید لااقل این فوائد فوت نشود و یکسره ازمیان نرود .

آقای دکتر یحیی مهدوی فرمودند که‌دربخش اوّل‌کتاب تفصیلی بیش ازآنچه در خوربود به‌کار رفته و بعضی از مطالب در فصول مختلف تکرار شده‌است. جناب آقای دکترغلام‌حسین صدیقی نتیجه ای راکه از جملهٔ ابواب گرفته شده و در ختام کتاب آمده‌است نپسندیدندو تقریب رأی ارسطو را دربارهٔ معقولات به‌مذهب افلاطون جائز ندیدند . آقای‌دکتراحمدفرید درصحت بعضی از اصطلاحات آن‌تردیدکردند؛

ازجمله : دو اصطلاح « خارجیت » و «واقعیت » راکه در این کتاب احیاناً به معنی متداول درعرف عامّ به‌کار رفته است به‌سبب معنی محدودی که این دولفظ در آثار حکماء دارد صحیح ندانستند ، و رأیی‌را که با اقتباس از اکتاوهاملن در صفحهٔ ۷۷ در مقایسهٔ منطق و روان‌شناسی در نظرارسطو آمده است مردود شمردند و تأکیدی راکه دربارهٔ زیست شناسی ارسطو وتأثیر آن درجهت سیر آراء فلسفی او شده است روا ندیدند و چند نکتهٔ دیگر ازهمین قبیل رایاد آور شدند . آقای‌دکترسیدحسین نصر درج‌فهرستی از تمام کتب و آثاری راکه در بارهٔ نفس و عقل در فلسفهٔ مشّائین تاکنون تألیف شده است ، اگرچه دراین تألیف از آنها اقتباس مطالب نشده باشد ، لازم شمردند .

درحواشی این‌کتاب هرجاکه ارجاع به «روبن» ، بدون توضیح دیگری‌شده باشد، منظورکتاب «ارسطو» تألیف‌لئون‌روبن است، ومنظور از «راس» کتاب«ارسطو» تألیف و.د.راس یعنی ترجمهٔ فرانسوی این‌کتاب است ، و منظور از «هاملن» کتاب «هیئت تألیفی آراء ارسطو» تألیف اکتاو هاملن ، و منظور از «نوینس»کتاب «تحول روان‌شناسی ارسطو» تألیف ف . نوینس ، و منظور از «دوکورت» کتاب «نظریهٔ عقل در مذهب ارسطو » تألیف مارسل دکورت ، و منظور از «رود» کتاب «نفس» تألیف ا. رود است ، مگراینکه به آثار دیگری از همین مصنّفان به اسم و رسم تصریح شده‌باشد ، ومشخّصات این‌کتب درفهرست مأخذ این‌کتاب در دوصفحهٔ ۴۳۷ و ۴۳۸ آمده است .

نگارنده از دوست عزیزخود آقای محمود عظیمی مدیر کتابخانهٔ دهخدا که موجبات انتشار این‌کتاب را فراهم آورده اند سپاس گزاراست .

طهران ، نوزدهم آذرماه هزارسیصدوچهل‌نه هجری شمسی،

علی‌مراد داودی

بخش اول

شرح آراء ارسطو

راجع به نفس و عقل

فصل اول

موضوع و مرتبه‌وروش روان‌شناسی ارسطوئی

۱ـ موضوع روان‌شناسی درنظر ارسطو

بحثی‌راکه درفلسفهٔ ارسطو راجع به‌نفس و قوای آن به‌عمل آمده‌است نباید با روان‌شناسی به‌معنی جدیدمشتبه ساخت، موضوع روان‌شناسی ارسطو تنها بحث راجع به‌احوال وصفات نفس نیست، بلکه، علاوه برآن، کشف ماهیت نفس را نیز درنظر دارد. به‌این ترتیب روان‌شناسی او جنبهٔ فلسفی‌می‌یابد، وبامبادی علم طبیعت و مابعدالطبیعه ارتباط‌می‌جوید. ازطرف دیگر، چون بین نفس‌وحیات‌قائل به تغایر نیست، روان‌شناسی او با علمی که امروز زیست‌شناسی می‌نامیم، لااقل ازلحاظ اصول ومبادی و اوصاف عمومی حیات، مرتبط و مختلط می‌شود. بدین ترتیب روان‌شناسی‌ارسطوئی علمی‌است که موضوع آن اعم از موضوع روان‌شناسی عمومی است، و علاوه بر بحث راجع به احوال نفسانی قسمتی از فلسفهٔ اولی را، برای تعریف نفس و تبیین ماهیت آن[1]، و قسمتی ازعلم‌الحیوة را، به‌سبب یگانگی جان و روان که ارسطو قائل به آن است، شامل می‌شود.

---

۱ ـ هم‌چنین برای تحصیل رأیی درباب تجردو بقای آن.

۲ـ مرتبهٔ روان شناسی ارسطویی

ارسطو، چنان‌که در مبحث خاصی گفته خواهد شد، اعمال نفس را در بدن متحقق می‌داند، و این دو امر، یعنی نفس و بدن را، متلازم می‌شمارد. به‌عقیدهٔ او موجود زنده اعم از نبات یا حیوان، جزئی از طبیعت است، و شناختن ماهیت آن جز با تشخیص انتزاعی ماده از صورت و تبیین ماده به‌وسیلهٔ صورت میسر نیست، و تعریف صحیح هر کدام از این موجودات هم باید شامل علت صوری و غائی و هم شامل علت مادی آنها باشد، علت مادی در موجودات زنده همان جنبهٔ بدنی آنهاست. اما علت صوری در چنین موجوداتی نفس ست، اعم از نفس نباتی (غاذیه و مولده)، یا نفس حیوانی (محرکه و حساسه)، یا نفس انسانی (ناطقه یا عاقله). یعنی نفس است که طبیعت خاص هر کدام از این موجودات زنده را تشکیل می دهد. واوصاف مربوط به این طبیعت را درموادی که اختصاص به هر یك از آنها دارد پدیدار می‌سازد، وچون در این موجودات صورت وماده چنان وحدتی باهم دیگر دارد که، جز به‌وسیلهٔ انتزاع و از لحاظ منطقی، قابل تفکیك نیست، نفس جزئی از طبیعت می‌شود، ودر طبقات سه گانهٔ علوم نظری، که بین آنها سلسلهٔ مراتب ملحوظ ومعتبر است. روان‌شناسی یکی از اجزاء علوم طبیعی می گردد.[۱]

چنانکه خود ارسطو در موارد متعدد از آثار خود تصریح کرده است مباحث مربوط به نفس به فلسفهٔ طبیعی اختصاص دارد. ازجمله درکتاب نفس می‌گوید: «مطالعهٔ نفس اعم از اینکه جملهٔ نفس منظور باشد یا نفس بدان معنی که ما بیان می‌کنیم درشأن عالم طبیعیات است.»[۲]

اما مقتضی چنان است که استثنائی در این مورد قائل شویم. وچنانکه درجای خود بیان خواهد شد در اینجا نیز، برحسب تناسب موضوع، اشاره بدین مطلب کنیم

۱ـ دربارهٔ نفس ۳ ۴۰۲ الف ۲۸ـ۳ ۴۰ ب ۱۹

۲ـ دربارهٔ نفس ۳ ۴۰۳ الف ۲۷ تا ۲۸ و همچنین رجوع شود به ما بعدالطبیعه E ۱۰۲۶ الف ۴ و اعضاء حیوانات ۶۴۱ الف ۱۷ و ۱۷ ب ۱۰.

که به‌عقیدهٔ ارسطو در بین اعمال و احوال نفس عمل قوهٔ عقلیه دارای جنبهٔ مادی نیست، و آثار این عقیده که در بعضی از فقرات کتاب اول از رسالهٔ نفس ارسطو به تردید بدان اشاره می‌شود در کتاب سوم به‌وضوح پدیدار است. از جمله در کتاب اول می‌گوید که: «هرگاه بعضی از اعمال یا احوال نفس حقیقةً خاص خود او باشد نفس را وجودی جدا از بدن تواند بود»[1] و در کتاب سوم این تردید را تا حدودی مرتفع می‌سازد و عملی را که خاص خود نفس است تمییز می‌دهد و آن عمل تعقل است که، به‌سبب اینکه انتساب و ارتباط به‌هیچ گونه آلت بدنی ندارد، غیر مادی است[2].

هرگاه مطالعهٔ نفس را شامل تمام اجزاء و اعمال نفس بدون استثنای هیچ یك از قوای آن بدانیم و از این حیث آن را جزء علوم طبیعی بگیریم تمام اقسام حکمت محصور به‌علم طبیعت می‌شود. چه، چون محسوس با حس و معقول با عقل متضایف است و متضایفان به‌عقیدهٔ ارسطو موضوع علم واحدی است، هرگاه تمام اعمال نفس که از جملهٔ آنها عقل است موضوع علم طبیعت باشد، ناچار معقولات نیز مانند محسوسات در همین علم مورد مطالعه و تحقیق قرار می‌گیرد. بدین ترتیب موضوعی برای علم دیگری به‌جای نمی‌ماند. اما اگر مطالعهٔ نفس را بدان معنی که ارسطو بیان کرده است بدانیم ناچار معرفت عقل را از معرفت سایر قوای نفس جدا می‌کنیم چه، عقل خاص انسان است، و چون هیچ کدام از حرکات سه‌گانهٔ (کمی و کیفی و اینی) خاص انسان نیست، بلکه همهٔ آنها مشترك در بین انسان و سایر موجودات زنده است، عقل مبدأ هیچ کدام از حرکات نیست، و چون چنین نباشد طبیعت نیست[3]. و اگر نتوان عقل را شیئی طبیعی، که مبدأ حرکت و سکون و تغیر است، دانست بحث راجع بدان جزء سایر مباحث علم النفس، که مربوط به‌علم طبیعی بود، واقع نمی‌شود، و خارج از این علم و برتر از آن جای می‌گیرد. چنانکه ارسطو خود می‌گوید که: «حدود مطالعات علم طبیعی تا بعضی از اعمال و

۱ـ دربارهٔ نفس ۴۰۳ الف ۱۰

۲ـ رجوع شود به کتاب عقل در نظر ارسطو تألیف دوکورت

۳ـ اعضاء حیوانات ۶۴۱ الف ۱۷ تا ۱۸ و ۲۱ تا ۳۱ و ۳۲ تا ۶۴۱ ب ۱۰

اجزاء نفس، یعنی صوری از آن که جز در ماده ظاهر نمی‌شود، و از این لحاظ مثل فطوست نسبت به بینی است، گسترش می‌یابد.»[۱]

پس مطالعهٔ عقل موضوع ما بعدالطبیعه یافلسفه اولی است، چه، عقل به‌سبب این‌که مستغنی از هر گونه آلت جسمانی است مفارق یامفارقت پذیر است[۲]. وموضوع فلسفهٔ اولی نیز اشیاء مفارقه می‌باشد. اینك باید دید که عقل در ضمن مباحث فلسفهٔ اولی چه‌مرتبه‌ای‌را حایز است. البته عقل چون از بدن جداشود وفراق تام‌پذیرد جزء مجردات، یعنی موضوع خاص علم الهی، می‌شود، ولیکن مادام کـه با نفس مرتبط است، و تشکیل‌وجود واحدتقسیم ناپذیر با آن می‌دهد،و به‌همین سبب علاقه‌ای به‌بدن دارد ، بحث‌راجع بدان را ازمباحث‌طبیعی یك‌سره‌جدا نمی‌توان ساخت،و ناچار مرتبهٔ علم عقل در پایان علمی‌که از نفس به عنوان صورت بدن بحث می‌کند وآغاز علمی‌که ازصورت مفارق ووجود مطلق سخن می‌راند قرار می‌گیرد ، یعنی حد فاصل ورابط منطقهٔ علوم‌طبیعی بامرحلهٔ‌ما بعدالطبیعه می‌شود[۳].وشاید‌بتوان‌گفت‌که علم‌النفس از آن لحاظ‌که عقل را مطالعه می‌کند مانند علم نجوم است، یعنی همان نسبتی‌که در بین‌ستارگان بااشیاء طبیعی دیگراست بین‌انسان وسایرموجودات زنده نیزصادق‌است[۴] پس علم نفس به طورکلی جزء علوم طبیعی است ، وبحث راجع به عقل حد رابط علم طبیعت وفلسفهٔ اولی است .

۳ ـ روش ارسطو د روان شناسی

طرح‌کلی ارسطو درتحقیق حال نفس چنانکه خوداو می‌گوید این است کـه

---

۱ ـ ما بعدالطبیعه، اپسیلون ، ۱۰۲۵ ب ۳۴ تا ۱۰۲۶ الف ۶

۲ ـ رجوع شود به‌کتاب سوم نفس ۴۳۰ الف ۲۲ تا ۲۴

۳ ـ رجوع شود به دوکورت فصل ۳ از بخش ۱ ص ۲۳

۴ ـ کتاب ارسطو تالیف روبن قسمت ۵ فصل ۱ ص ۱۷۴

نخست طبیعت وجوهر نفس‌را مطالعه کند، سپس خواصی را کـه به نفس تعلق دارد بشناسد.[۱] اماروشی‌که باید درتحصیل‌این معرفت به‌کاربرد چیست؟ در مطالعهٔ خواص واعراض نفس روش برهان‌را چنانکه درمورد شناختن‌اعراض‌همهٔ‌اشیاء به‌کارمی‌بندیم می‌توان به‌کاربست. اما در شناختن جوهر نمی‌توان‌از روش‌واحدی‌در بارهٔ تمام اشیاء استفاده‌کرد[۲]. چه، مبادی استدلال برحسب اختلاف اشیاء اختلاف می‌پذیرد[۳]. و به همین سبب هرعلمی بنا برموضوع خاصی که دارد روش خاصی را اقتضا می‌کند[۴]. این روش درموردکشف ماهیت نفس برهان نیست، چه، برهان را تنها دربارهٔ صفات عرضی می‌توان به‌کاربرد، وذات وماهیت برهان نمی‌پذیرد[۵]. تقسیم افلاطونی رانیز نمی‌توان روش مطالعهٔ ذات نفس قرارداد، چه، این‌روش به‌طورکلی مورد انتقادارسطو است[۶]. اگر چه ارسطو به طریقهٔ مختار خود تصریح نکرده‌است از فحوای کلام او می‌توان دریافت کـه روش استدلال در کشف حقیقت نفس باید منطبق برروش فلسفهٔ طبیعی باشد، یعنی مبنائی‌که برای درك حقایق تمام اشیاء طبیعی اختیار کرده، وبا تشخیص صورت وماده ازیکدیگر درپی تبیین ماده به‌وسیلهٔ صورت برآمده است، در مطالعهٔ ماهیت نفس نیزباید اساس عمل قرارگیرد. چه، تنها بدین وسیله است کـه استدلال ماجنبهٔ جدلی ومیان‌تهی خودرا ازدست می‌دهد وتوجه به‌واقعیت امرمی‌یابد، وبه هرصورت تعریفی‌که به عمل‌می‌آید باید ازطریق‌استقراء واحساس وتجربه صحت آن، یعنی انطباق‌آن باواقعیت، تحقیق شود[۷]. چه، بااینکه معرفت تجربی به‌اعراض

---

۱ ـ دربارهٔ نفس ۴۰۲ الف ۶ تا ۸

۲ ـ دربارهٔ نفس ۶۰۲ الف ۱۴ تا ۱۵

۳ ـ ۴۰۲ الف

۴ ـ تریکو حاشیهٔ۲ از ص۲ ترجمهٔ فارسی

۵ ـ مابعد الطبیعه E ۱۰۲۵ ب ۱۴

۶ ـ آنالوطیقای دوم ۹۱ ب ۱۸ به‌بعد. اگرچه درعمل‌نوعی ازتقسیم‌را بکارمی‌بندد (راس ص ۱۸۲)

۷ ـ تریکو حاشیهٔ ۲ ص ۲ ترجمه فارسی کتاب نفس

دارا به معرفت ذات و تعریف آن نمی‌رساند ، مددی شایان به چنین معرفتی می‌کند، وهرگاه بتوانیم تمام خواص عرضی جوهر را ، چنانکه به تجربه‌درمی‌آید، بشناسیم به شناخت خود جوهر نزدیك تر می‌شویم [1] .

بدین ترتیب، درهرعلمی نخست باید امورعینی راکه بدان علم‌مربوط می‌شود مشاهده‌کرد ، سپس درپرتو تجربه‌ای‌که ازاین‌راه به‌دست می‌آید به مطالعهٔ علل‌آنها پرداخت . درباب نفس‌همین روش‌را به‌کاربسته وکوشیده است‌که واقعیات را بیازماید، وتعبیرعقلی‌آنهارا به‌دست‌آورد . پیوسته درمطالعات خود نگران بوده است‌که مبادا رشتهٔ ارتباط او با امورمجرب ومشهودگسسته شود . ودرعالم تجرید افلاطونی فرورود یعنی دم‌به دم درپی‌آن‌بوده است‌که فعالیت عقل را بافعالیت حس تطبیق وتشبیه‌کند ، وجهات اشتراك آن دورا روشن سازد ؛ وموردی راکه اختلاف آن دوآغاز می‌شود نشان دهد [2] . مثلاً برای تحقیق اینکه نفس عاقله ازبدن استقلال دارد وانفعال ناپذیر وغیرمادی است ، یاچنین نیست ، از علل فلسفی یااخلاقی استفاده نمی‌کند . بلکه ، تجربه ومشاهده را به یاری می‌خواهد [3] . حتی مشاهده‌ای که به عمل می‌آورد جنبهٔ ذهنی ندارد ، چه، روش ارسطو بالفطره مخالف بادرون نگری‌است [4] . بلکه مشاهدهٔ خارجی‌که ارزش مشترك برای‌عامهٔ مردم داردبه‌کارمی‌برد. همچنین برای بیان تقابل حس باعقل ازامتیازی که به حکم تجربه در بین معنی مجرد وشیء محسوس درك می‌شود فایده می‌گیرد [5] . باز برای اینکه مبادا فکراو با امورخارجی‌وتجربی فاصله یابد ، وراهی برای حل مسألهٔ عقل درپیش گیرد که دور ازوقایع محسوس وامور

---

۱ ـ دربارهٔ نفس ۴۰۲ ب ۱۷ تا ۲۱

۲ ـ دربارهٔ نفس ۴۰۹ الف ۱۳ و ۱۹ و ۲۶ و ۲۹ و ۳۰ و ۴۲۹ ب ۱۰ تا ۲۲ و ۴۳ ب ۲۹ و ۴۳۱ الف ۱۶ و ۴۳۱ ب ۲۲ و ۴۳۲ الف ۳ و ۹

۳ ـ دربارهٔ نفس ۴۲۹ الف ۱۸ و ۴۴۹ ب ۵

۴ ـ Introspection

۵ ـ دربارهٔ نفس ۴۲۹ ب ۱۰ تا ۲۲

مشهودباشد، معارضاتی[۱] به میان می‌آورد تاهمهٔ وجوه‌مطلب را بانظرانتقادی بنگرد، وسخنانی‌که درتأیید وترجیح هرکدام ازآن وجوه می‌توان‌گفت بشنود، ونتیجهٔ تحقیق او جامع همهٔ جهات باشد. حتی درموردتمییزعقل منفعل ازعقل فعال، برخلاف آنچه ازظاهر مطلب پیداست ، به حکم قیاس عمل نمی‌کند ، بلکه ، از طریق استقراء مشاهده‌ای راکه درهمهٔ اشیاء وسراسرجهان مشهود به عمل‌آورده ونتیجه ای راکه از آن‌گرفته‌است برمسألهٔ عقل تطبیق می‌کند. هم‌چنین می‌گویدکه درمطالعهٔ قوای نفس نخست باید اشیاء خارجی را که این قوا بدانها تعلق می‌گیرد مطالعه کرد ، چه ، شناخت این قوا مستلزم شناخت طبایع آنهاست، وشناخت طبایع‌آنها به سبب تقدمی که فعل را برقوه است محتاج علم به‌افعال‌آنهاست وعلم به‌افعال‌آنها ناگزیر ازمعرفت اشیائی است کـه موضوع این افعال است ، پس شناختن نفس انسان مستلزم شناختن اشیائی است‌که قوای نفس بدانها تعلق می‌گیرد. مثلاً برای شناختن قوهٔ غاذیه نخست باید غذارا شناخت ، وعلم به قوهٔ حساسه را باید ازعلم به‌اشیاء محسوس آغازکرد ، وعقل‌را ازطریق معقولات می‌توان دریافت[۲]. خود او نیزدرطی عمل تاآنجاکه مربوط به نفس نباتی ونفس حیوانی است چنین می‌کند . امادرمورد قوهٔ عاقله به ظاهرگوئی خلاف این روش را به‌کار می‌بندد. به جای‌اینکه نخست راجع به شیء معقول بحث کند ، مستقیماً به قوهٔ عاقله می‌پردازد. اماچون ، به‌طوری‌که در جای خود خواهیم دید ، معقولات در نظراو اشیاء مخصوص ومستقلی نیست ، بلکه بالقوه درمحسوسات وجود دارد[۳]، ودرضمن عمل تعقل فعلیت می‌یابد ، مشاهدهٔ معقولات جز در طی عمل تعقل میسرنیست. یعنی ، چون تاعمل تعقل به‌کارنیفتدشیء معقول به‌وجود نمی‌آید،

---

۱ ـ Apories

۲ ـ دربارهٔ نفس ۴۰۲ ب ۹ تا ۱۶ و ۴۱۵ الف ۱۴ تا ۲۲

۳ ـ دربارهٔ نفس ۴۳۰ الف ۶

طریق مشاهدهٔ معقولات همان روشی است کـه درك عمل تعقل را ممکن می‌سازد . به همین سبب می‌توان تصدیق داشت که درمورد عقل نیز ارسطو به راه تجربه رفته و ارتباط خود را با عالم مشهود نگسسته است . یعنی مقتضیات عقیدهٔ خودرا درهیچ موردی از نظردور نداشته و نتایجی را که از مبادی مذهب او استخراج می‌شود پیوسته برخویشتن لازم‌گرفته است [1].

۱ــ برای توضیح بیشتر رجوع شود به‌فصل‌دوم‌ازبخش‌اول کتاب‌دوکورت ص ۱۳ ــ ۱۹

فصل دوم

نفس درنظر ارسطو

۱- زیست شناسی ارسطو

نظر به تلازم نفس و بدن، وارتباط یاحتی عینیت معنی حیات بامعنی نفس، در مذهب ارسطو اشاره به اصول زیست شناسی او برای درك معنی روان شناسی ضرورت دارد.

ارسطواز حاصل تجارب علمی کشاورزان و باغبانان و پزشکان و دام پزشکان و دام داران وصیادان وماهی‌گیران وهمهٔ کسانی‌که به نحوی از انحاء مشاهداتی دربارهٔ موجودات زنده داشته‌اند استفاده کرده است، واین‌ها را به تحقیقاتی که همکاران او در لوکایون[1] نموده بودند منضم ساخته، وبه‌علاوه خود نیز آزمایشهایی مثلاً دربارهٔ تحول تخم مرغ وتحول جنین انسان به عمل آورده، وبراساس همهٔ این مطالعات کتابهای خود رادرزیست شناسی که قریب ربع مجموعهٔ آثاراوست تصنیف کرده است.

تحقیقات ارسطودرتاریخ طبیعی نشانهٔ بارزی ازاین است که حقیقةً روح علمی داشته وچنانکه خودگفته است، درطبیعت هیچ وجودی یاعملی که شایستهٔ کنج کاوی

۱- Lycée مانند تئوفراستس ومنون (متخصص درتاریخ طب) و دیوکلس Dioclès de Caryste طبیب مشهور.

شخص دانشمند نباشد ندیده است[1]. منتهی باید گفت که در بعضی از موارد مشاهدات علمی او، چون به قصد اثبات و تسجیل احکام فلسفی به‌کارمی‌رود، ازمسیر طبیعی خود انحراف می‌یابد. پیش از او نیز کسانی دریافته بودند که آلات بدنی در طبقات مختلف حیوانات، باوجود اختلافی که درساختمان ظاهری دارد، با یکدیگر متشابه و متناسب است. ولی او با ذکر امثلهٔ مختلف و با استفاده ازروش تطبیقی کوشیده‌است تا این امر را به‌ثبوت رساند. مثل این‌که بگوید که نسبت دست به انسان مثل نسبت چنگ به خرچنگ، ونسبت بال به مرغ مثل نسبت باله[2] به ماهی، ونسبت برانشی[3] به ماهیان مثل نسبت ریتین به جانوران دیگراست. همین اصل علمی اورا به جستجو واداشته است تا عضوی قرینهٔ قلب درحیواناتی که فاقد خون‌است ومایعی قرینهٔ خون درهمین حیوانات بیابد، وقس علی هذا.

دربارهٔ روابط متقابله‌ای که اعضاء تابعهٔ[4] یك عضوفائق[5] با یکدیگر دارد دقت زیادی به‌کاربرده ودرنتیجهٔ این دقت دریافته است که دستگاه آلی حیوان و تتابع و تقارنی که دربین اعضاء مختلف آن وجود دارد باتغییرشرایط طبیعی درمحیط خارجی مانندگرمی وسردی یابراثرتغیرات حاصله دراعمال اصلی داخلی مانندنموو تغذی تغیر می‌یابد وازنوعی به نوعی دیگراختلاف می‌پذیرد، چنانکه‌مثلاً اختلافی که در بین حیوانات آبی‌وخاکی وجود دارد ازهمین‌جا ناشی‌می‌شود[6]. به عقیدهٔ ارسطوساختمان و حجم هرعضوی با استفاده‌ای که ازآن عضوبه عمل می‌آید تفاوت می‌پذیرد. چنانکه

۱ـ اعضاء حیوانات ۶۴۵ الف ۵ تا ۳۶

۲ـ Nageoire

۳ـ Branchi

۴ـ Consécutif

۵ـ Dominateur

۶ـ تکون حیوانات۷۶۴ ب ۲۲تا ۲۵وتاریخ حیوانات ۵۸۹ ب۳۱ تا۵۹۰ الف۱۸

شکل دهان حیوان برحسب اینکه برای گرفتن و نگاهداشتن یا برای حمله ودفاع یا فقط برای تغذی به‌کاررود تغییر می‌یابد . منتهی باتوجه به اصول فلسفهٔ خود قائل به این شده است که، حتی درمواردی‌هم‌که عضوی از بدن بدون‌استفاده و استعمال می‌ماند، هرگاه این عضو مربوط به دستگاه معینی از اعضای مرتبط به یکدیگر باشدکاملاً از میان نمی‌رود ، بلکه به عنوان علامت ونشانه‌ای ازخصوصیت اصلی آن دستگاه به جای می‌ماند[1].

البته شك نیست‌که دراین مشاهدات‌اشتباهات زیادی، چه ازطرف خود ارسطو، چه ازطرف‌کسانی‌که تحقیقات‌شان مورد اعتماد او قرار گرفته، رخ داده است . مثلاً ارسطوعمل ریه‌ها وبرانشی‌ها را این می‌داندکه به وسیلهٔ هوایا آب خونی را که در کانون قلب پخته است سرد سازد، یا اینکه مغز را مانند افلاطون و بقراط مرکز قوهٔ حساسه نمی‌داند، بلکه قلب راچنین می‌پندارد، ومغز به عقیدهٔ او عامل مبرد دیگری است[2]. امابايد دانست‌که به سبب نقص وسایل تحقیق وآلات مشاهده وقوع این قبیل خطاهادرمطالعات محققین ناگزیر بوده است.

درزیست شناسی ارسطوآنچه بیشتر ازهمه چیز اهمیت دارد تدرج صعودی و سلسله مراتبی است‌که دربین موجودات زنده قائل شده ومدارجی از کمال را که هر کدام‌ازانواع‌جانداران دریکی ازآنهاقراردارد‌تعیین‌نموده است .این‌مدارج از مرحلهٔ نباتی‌که درحداقل سادگی است تامرحلهٔ انسانی‌که در حداکثر پیچیدگی وآمیختگی است امتداد دارد. ودرهرکدام ازاین مراحل نفس خاصی برای موجود زنده است که آثارآن علاوه براینکه درصفات وخواص‌آن موجود ظاهرمی‌شود درمحیط زندگی او نیزانعکاس می‌یابد.چنانکه دراین‌سلسلهٔ مراتب هرچه‌فروترآییم حرارت درونی‌کم‌تر

---

۱ ــ تکون حیوانات ۴۴۹ ب ۷ تا ۹ و۷۵۰ الف ۳ و اعضاء حیوانات ۶۶۲ الف ۲۲ تا ۲۵ و۶۵۸ الف ۳۵ ببعد.

۲ــ اعضاء حیوانات ۶۶۵ الف ۱۰ ۲۳.

می‌شود و نسبت عنصر خاکی در ترکیب بدن افزونتر می‌گردد وحیوان با پنجه‌هائی چند به خاك می‌چسبد یا به روی آن می‌خزد تا به حیات نباتی برسد که به جای دهان ریشه‌های فرورفته درخاك دارد[1].

ظهورحیات درهر کدام ازطبقات مختلف ومتوالی موجودات به درجات مختلف ازوسعت وتنوع حاصل می‌شود. این اختلاف گاهی درحجم یکی ازاعضاء و گاهی در خواص کیفی انساج وگاهی درروابط اعضاء بدن بایکدیگراست. واین روابط ممکن است، باوجود تشابه خودآن اعضاء دربین دوطبقه ازموجودات،مختلف باشد.خلاصه، درهرطبقه ازموجودات زنده باید در ورای اختلافات ظاهری افرادوجه‌اشتراك یاتشابه آنهاراجستجوکرد. وچنین وجه اشتراکی درهرطبقه‌ای وجود دارد. مثلاً طرح‌عمومی پرندگان به سبب اینکه بال‌آنهاگسترش بیشتریاکمتردارد دگرگون نمی‌شود . ووضع کلی حیوانات بی‌خون، مخصوصاً پابرسران[2] وسخت پوستان[3]،به سبب اینکه‌پوست‌آنها سخت یاشکننده باشد زوال نمی‌یابد، و ساختمان عمومی پستانداران به سبب اینکه پستان بعضی ازآنهاروی شکم وبعضی دیگردروسط سینه باشد تبدل نمی‌پذیرد. کشف تشابهات در میان افراد هر طبقه از موجودات‌وحدت وثباتی‌راکه‌ارسطو درهر کدام از این مراحل فرض‌کرده است به ثبوت می‌رساند.

درانتقاد این عقایدبایدگفت‌که ارسطوبه خوبی‌به وجود خواص‌اصلی‌درهر کدام ازموجودات زنده پی‌برده‌وطبقه بندی‌آنها رابراساس ارزش واهمیت نسبی این صفات درهرکدام ازمدارج مختلف ومتوالی حیات قرارداده است. هم چنین تجزیه وتحلیلی که دربارهٔقریب پانصدنوع ازموجودات‌زنده بادقتی‌که‌مخصوص اوست‌به‌عمل‌آورده‌است کاری است‌که ارزش‌آن اندك نیست، ولی ازطرف دیگربایدگفت‌که مبادی طبقه‌بندی

۱ـ اعضاء حیوانات ۶۱۶ ب ۱۸ تا۶۱۷ الف ۱

۲ـ Céphalopodes

۳ـ Crustacés

او درباره همهٔ حیوانات یکسان و بر یك نسق نیست و فاقد ارتباط و انتظام است. گاهی حیوانات را بامشاهدهٔ اوصاف اصلیه‌ای مانند شدت حرارت حیاتی ، یا وجود و عدم خون طبقه بندی می‌کند. گاهی طبقه بندی اوازروی طرز تولید وتکوین حیوانات است مانند بچه زایی یا تخم‌گذاری یاتولید خود به خودی که به عقیده ارسطو، درصدفها و نرم‌تنان و بعضی ازحشرات، حتی بعضی ازماهیان، مشهوداست. گاهی، به جای ملاحظاتی دروظایف اعضاء، مشاهداتی درساختمان عمومی تمام بدن یاشکل بعضی ازاعضاء ملاك طبقه بندی‌واقع‌می‌شود. چنانکه به‌قول ارسطوتمام بچه زایان‌غیرازانسان چهارپایند، در صورتی که جانوران تخم‌گذار ، بعضی مانند سوسماران چهار پا ، و بعضی مانند مرغان دوپا و بالدار، وبعضی مانند ماهیان بی‌پا و پره دارند، وبعضی مانند ماران اعضاء مخصوص حـرکت مکانی را فاقدند . گاهـی طبقه بندی بـر این اساس است کـه اجزاء صلب حیوان درداخل یادرخارج بدن واقع باشد، ودراین اقسام اخیر برحسب درجهٔ صلابت این اعضاء سه طبقه از حیوانات بی خون دیده می‌شود . گاهی ملاك ارسطو اقسام حرکت درحیوانات است، یعنی حیوان، برحسب این‌که راه برودیا بپرد یاشناکندیا بخزد، به‌انواع‌مختلف تقسیم‌می‌شود. گاهی‌اختلاف‌حجم آنها یاطرزقرارگرفتن آنهابه‌طورمستقیم یاقدرت آنهابه تشخیص جهات‌راست وچپ ازیکدیگر که‌ازمشخصات انسان‌است‌ممیز نوعی‌حیوانات‌می‌گردد. گاهی درجات کمال حیوانات با تکامل آنها در قوای حسی‌وادراکی متمایزمی‌شود، وچون درمیان‌حشرات، که‌آخرین طبقه‌از حیوانات بی‌خون شمرده می‌شود وعدم‌کمال آنهامحرزاست، جانورانی مثل زنبورومورچه‌می‌توان یافت‌که، مانندکامل ترین حیوانات یعنی نوع انسان ، تشکیلات سیاسی دارد ، اساس طبقه بندی ارسطو تزلزل می‌پذیرد. مأخذ دیگردرسلسلهٔ‌مراتب حیوانات وضع محیط زندگی‌آنهاست، یعنی حیوانات یا خاکی ویاآبی است و حیوانات‌آبی یا دررودخانه یادرمرداب یا دراستخر می‌زید . و هم چنین وضع غذای جانوران ، که ممکن است گوشتخواریاگیاه خواریادارای هردوخاصیت‌باشند، ونیزطرزسلوك ورفتارآنهامی‌توانند ملاك تقسیم وطبقه بندی قرارگیرد.

البته استفاده ازهمهٔاین صفات مختلف را درطبقه بندی جانوران می‌توان‌مجاز دانست. مشروط براینکه درجهٔ هرکدام ازآنهامعین شودواصل تبعیت دربین دسته‌های مختلف نسبت به یکدیگرمرعی‌وملحوظ‌باشد. مثلاً می‌توان از ارسطو پرسیدکه چرا بچه زایان به استثنای انسان و ماهیان پستان دار (آب بازان)[1] درمیان حیوانات خون دار طبقهٔ واحدی را به وجود می‌آورد، درصورتی که تخم گذاران به پرندگان و سوسماران و ماهیان تقسیم می‌شود . از طرف دیگر ، تعیین مقام و محل بعضی از حیوانات درطبقه بندی برای ارسطو ایجاد اشکال کرده است،مانند بوزینه و خفاش وتمساح (که غیر از آن تمام سوسماران درزمین زیست می‌کنند.) بالاخره در گروه ماران بعضی بچه زای و بعضی تخم گذارند « مثلاً افعی ، ولو به حسب ظاهر ، بچه می‌زاید .»

در نتیجه ، باید گفت که از طبقه بندی ارسطو با آن مبنای صحیحی که او اختیار کرده ، یعنی مشاهدات علمی و تجارب عملی و تطبیق انواع با یکدیگر ، نتایجی بیشتر و بهتر از آنچه خود او بدست آورده انتظار می‌رفته است ولیکن تنوع مشاهدات و تراکم اموری که می‌بایست ترتیب یابد وطبقه بندی شود موجب آن گردیده است‌که انحرافات زیادی برای او حاصل آید. واگر به نظر آوریم‌که برای طبقه‌بندی صحیح موجودات زنده چه مقدارازمطالعات متنوع ومتفرق ضرورت داشته،وچه عوامل‌معارض ونامساعدی دراین کار،خاصه درآن روزگار،موجود ومؤثربوده است،ازشدت انتقادبه مراتب می‌کاهیم وبرتعظیم وتکریم روح علمی‌ارسطو می‌افزاییم[2].

۱ـ Cétacés

۲ـ رجوع شود به‌کتاب ارسطوتألیف لئون ربن ص ۱۷۵ تا ۱۸۱

۲ـ نفس و بدن

نسبت نفس به هر بدنی یکسان نیست ،

برعکس آنچه بعضی از فیلسوفان پیشین[1] گفته‌اند ، نفس جوهر مجرد و مستقلی نیست که بتواند درهر بدنی که بخواهد یا سرنوشت روحانی‌اواقتضای آن‌را بکند درآید، و یا بدنی راکه داشته است برای حلول دربدنی دیگرکـه ازنوعی دیگـراست ترك گـوید ، بلکه هرنوعی ازموجودات زنده دارای نفسی متناسب با بدن خاص خویش است وجز درهمان بدن امکان وجود و فعالیت برای‌آن نیست . چـون ، به‌طوری‌که عن‌قریب‌خواهیم دید ، نسبت نفس به بدن همان نسبتی است که صورت به مادهٔ خود دارد، وهرصورتی مقتضی مادهٔ مخصوصی است، پس هرنفسی مستلزم بدن معینی‌است، وتغییر نوع بدن مستلزم این‌است‌که نفس دیگری‌که درمرحلهٔ دیگری قراردارد پیدا آید . واگر قائل به این رأی شویم‌که نفس واحد بتواند به ابدان متعدد تعلق پذیرد بدان می‌ماندکه بگوییم که شخص نجار برای اینکه صنعت خویش را فعلیت بخشد بتواند به جای‌اسباب نجاری ازآلات موسیقی استفاده‌کند. «برطبق اساطیرفیثاغوریان هرگونه نفسی می‌تواند به هرگونه بدنی درآید . (این باطل است) زیراکه چنین به نظرمی‌آیدکه هربدنی دارای صورتی وشکلی باشدکه خاص خودآن‌است ، واین‌بیان تقریباً بدان می‌ماندکه بگویند که صنعت نجاری را میتوان بـا نای بکاربست . در واقع صنعت بایدآلات خاص خودرا به‌کار برد ونفس هم بدن مخصوص‌خویش را[2].» پس برطبق عقیدهٔ ارسطو تناسخ محال است ونسبت نفس به هر بدنی یك‌سان نیست .

ارتباط نفس و بدن ،

آیا برای نفس صفات وافعالی می‌توان یافت‌که خاص‌آن باشد یا تمام احوال نفس به موجود زنده‌ای‌که مرکب ازنفس وبدن است تعلق دارد ؟[3] درصورت نخستین

---

۱ ـ خاصه افلاطون وفیثاغوریان

۲ ـ دربارهٔ نفس ۴۰۷ ب ۲۲ تـا ۲۶

۳ ـ دربارهٔ نفس ۴۰۳ الف ۳ تا ۵

نفس وجودی مستقل خواهد داشت، یا لااقل از آن لحاظ که دارای چنان افعالی است استقلالی برای آن متصور خواهد بود، اما درصورت دوم استقلالی که برای نفس قائل می‌شویم تنها جنبهٔ انتزاعی ومنطقی خواهد یافت، چنانکه خواص ریاضی اجسام را ازخواص طبیعی آنها منتزع می‌کنیم [1]، و جداگانه تصور می‌نمائیم، ولو درعالم واقع مفاهیم ریاضی را وجودی جدا ازاشیاء طبیعی نباشد. بسیاری ازامور نفسانی چنین است، یعنی چنان بابدن تلازم داردکه تفکیک آنها ازیکدیگرممکن نیست، وظهورهرحالتی درنفس مستلزم ظهورحالتی معین دربدن‌است، به‌همین سبب درتبیین یکی ازاحوال نفسانی به بیان علت عقلی آن‌که به منزلهٔ غایت وصورت است نمی‌توان اکتفا کرد. بلکه، علاوه برآن، باید حالت بدنی را نیزکه مقارن باظهورآن کیفیت نفسانی است ملحوظ داشت [2] ودرتبیین وتعریف آن کیفیت وارد ساخت. مثلاً درتبیین خشم تنها نمی‌توان گفت که حالتی است که برای حمله وانتقام درنفس ماپدید می‌آید، بلکه باید تغییری را که مقارن این حالت درقلب ما وحرارت بدن ما حاصل می‌شود براین بیان افزود ومتمم آن گردانید [3]. وهمین امراست که علم نفس را جزئی از علم طبیعت می‌سازد.

چون تلازم نفس وبدن به وضوح پیوست باید دیدکه کدام یك ازاین دوجنبهٔ وجود بردیگری تقدم دارد. ارسطو به‌اندازه‌ای دربیان ملازمت نفس با بدن اصرار ورزیده است‌که می‌توان بعضی ازاقوال اورا چنین تعبیرکردکه‌گویی تقدم واصالت با احوال بدنی است وافعال نفس توابعی ازاین احوال متغیراست، چه او می‌گوید که اگرشروط بدنی‌که مقارن بابعضی ازعواطف مانند خشم یا ترس است تحقق یابد خود آن عواطف نیز به ظهور می‌رسد ولوعلل‌روحی برای ظهورآنها بسیارضعیف یااصلاً

---

۱ ـ ۴۰۳ الف ۱۲ تا ۱۵

۲ ـ « این فیلسوفان تنها می‌کوشند تاطبیعت نفس را تبیین‌کننداما هیچ‌گونه تعریفی ازجسمی‌که نفس‌را می‌پذیرد به‌عمل نمی‌آورند. چنانکه‌گویی ممکن‌است‌که، برطبق اساطیر فیثاغوریان، هرگونه نفسی بتواند به هرگونه بدنی درآید » ۴۰۷ ب ۲۰

۳ ـ ۴۰۳ الف ۲۵ الخ

معدوم باشد [1] واین عقیده را می‌توان نزدیك به نظریهٔ جیمز-لانگ‌دانست[2].

اما باید دانست‌که چون به عقیدهٔ ارسطو نفس صورتی برای بــدن است ، و صورت هرچیزی غایتی برای‌آن است ، وعلت صوری که همان علت غائی است تقدم برعلت مادی دارد ، نفس مقدم بر بدن است . هرگونه ترکیب مادی‌که فراهم می‌آید برای وصول به غایتی است وهرگونه تغیری‌که دراین ترکیب حــاصل شود به اقتضای همان غایت است . پس اوضاع واحوال بدنی بــا تحریك غایی نفس تبیین می‌شود . یعنی نفس محرك‌حقیقی قابلیت بدن وتغیرات حاصله درآن‌است ، چنانکه باید بدن را متعلق به نفس وتابع‌آن دانست ومطالعهٔ طبیعت زنده را ازجهت نفس‌آغازکردکه علت صوری است، نه ازجانب بدن‌که علت مادی است [3].

اتحاد نفس و بدن

ازتوجه به همین بحث روشن می‌شودکه اصولاً نفس وبدن‌را باید دوجنبه از وجود واحد دانست ونمی‌توان به جدایی‌آن دو ازیکدیگرقائل بود. چه، هرصورتی بامادهٔ قریب خودتشکیل شیء واحدی را می‌کند، منتهی ماده بالقوه همان شیءاست و صورت بالفعل همان شیء است . بدین ترتیب ما را نمی‌رسد که نفس وبدن‌را جدا ازهم مورد مطالعه قراردهیم ، بلکه ، این دو بایکدیگرموجود زنده‌ای ازنوع معین را به وجود می‌آورد ، وبحث راجع به‌اینکه نفس وبدن چگونه باهم دیگــر اتحاد می‌یابد موردی ندارد. «چنانکه این بحث‌را درمورد موم ونقشی‌که برروی موم‌است، وبه طورکلی درمورد مادهٔ شیء معین وآنچه این ماده ازآن اوست نمی‌کند .» [4] پس نفس‌انسان نیست‌که «من» اوراتشکیل می‌کند، وبدن انسان مثل سایراشیاء محسوس جنبهٔ خارجی نسبت به‌نفس اوندارد، بلکه این هردو بایکدیگردراتحاد طبیعی‌است،

---

۱ - ۴۰۲ الف ۱۹ تا ۲۵

۲ - راس ص ۱۸۳

۳ - رجوع شود به دوکورت فصل ۳ ازبخش ۱ ص ۱۴ به بعد

۴ - دربارهٔ نفس ۴۱۲ ب ۵ تا ۷

وبنابراین عقیده‌ای نظیر عقیدهٔ دکارت که وجود نفس را اولین امر یقینی برای انسان می‌داند وحتی وجود بدن را امر بعدی می‌شمارد وتعقل آن را موقوف به تعقل نفس می‌انگارد ، به نظر ارسطو ،صحیح نمی‌تواند بود[1]. ازهمین روست که به قول ارسطو هرصورت نوعیه‌ای جز به ماده‌ای که خاص آن صورت است تعلق نمی‌گیرد اگرچه در افراد یك نوع شاید چنین نباشد یعنی اختلافاتی که ازفردی به فرد دیگردراحوال ماده به ظهورمی‌رسد موجب تغییرصورت نوعیه درآنها نمی‌گردد[2]. پس نوع خاصی ازنفس همواره با بدن خاص آن نوع متلازم است و، به‌همین‌سبب ، اعتقاد به وجودنفسی مجرد ازبدن واعتقاد به‌امکان حلول نفس در ابدانی که ازانواع مختلف است، چنانکه قبلاً گفتیم ، درست نیست[3]. اگر موجود زنده بمیرد بدن او ازمیان می‌رود ، یعنی مادهٔ این موجودکیفیتی راکه مولد ترکیب آلی مخصوصی متناسب باغایت اوبود وحیات را دراو پدیدار می‌ساخت ازدست می‌دهد، وهمچنین بامرگ موجودزنده وزوال ترکیب بدنی نفس این موجود، یعنی قدرت عامله وصورت نوعیهٔاو، نیزدیگروجودی ندارد. نفس و بدن هردو باهم به وجود می‌آید وهردو باهم ازمیان می‌رود[4]. این رأی ارسطو را چون بانظرحکمای اسکندریه وعقاید اهل مدرسه وحتی با عقیدهٔ دکارت مقایسه کنیم می‌بینیم که علمیت رأی ارسطو ازآراء جملهٔاین فیلسوفان ، باوجود تأخرزمانی آنان ، بیشتروقوی تربوده‌است. وچون اهل مدرسه درقرون وسطی خواسته‌اند عقیده به تجرد نفس را باحفظ مشرب ارسطوئی تصدیق نمایند، یعنی نفس را درهمان‌حال که صورت بدن است مجرد ومفارق ازآن شمارند ، به صعوبت زیادی در توجیه نظر خودگرفتارآمده‌اند[5].

---

۱ ـ زاس ص ۱۸۶

۲ ـ ایضا همان‌کتاب وهمان صفحه

۳ ـ ایضا همان‌کتاب وهمان صفحه

۴ ـ رجوع شود به رود

۵ ـ هاملن درس بیستم

نفس ایتلاف اجزاء بدن نیست

عقیدهٔ ارسطو در بارهٔ ملازمت نفس وبدن ، مخصوصاً قول او بــه اینکه نفس چیزی جزصورت بدن نیست ، بعضی را بر آن داشته است‌که نظر اورا با نظر بعضی‌از فیثاغوریان [1] تطبیق وتقریب نمایند . این نظرمشهور، که درمحاورهٔ فیدن موردبحث قرارگرفته ودرکتاب نفس ارسطو نیزذکری ازآن به میان‌آمده است [2]، مبتنی براین است‌که اجتماع عناصری‌که بدن را پدیدآورده است ، خاصه وجه ترکیب‌این عناصر وطرز مخالطت‌آنها بایکدیگر، چنان است‌که ایتلاف وتوافقی درایــن ترکیب پدید می‌آید . وهمین ایتلاف [3] اجزاء بدن است‌که نفس نام می‌گیرد . اما منظور ارسطو از وحدت نفس وبدن تأیید این عقیده نیست . چه ایتلاف اجزاء بدن نسبت به ترکیب آنها امر بعدی وتبعی است. وحــال‌آنکه نفس‌مانند هرصورتی علت غایی مادهٔ خویش است ونسبت به‌آن تقدم‌دارد. یعنی نیرویی‌است‌که ترکیب خاص‌بدن‌را نتیجه می‌دهد. وچنانکه اسکندر افرودیسی‌گفته است، نسبت نفس به بدن درنظر ارسطو مانند نسبتی است که خاصیت طبی دوا نسبت به ترکیب مادی آن دارد . اجزائی چند به نسبت معین با همدیگرترکیب می‌یابد ودوائی را پدیدار می‌سازد ، واین نسبت ترکیبی در میان‌آن اجزاء مفرده ایتلاف وتوافقی به‌وجود می‌آوردکه مسلماً فرع آن اجزاء و مخصوصاً فرع نسبت ترکیبی‌آن هاست . اما این دوا باترکیب مخصوص خودخاصیت علاج بخشی داردکه غیرازمقادیر اجزاء ونسبت‌آن مقادیر به یکدیگراست، وچون آن اجزاء را باآن نسبت برای تحصیل همین خاصیت ترکیب نموده‌اند ، پس همین خاصیت است‌که سبب وجودی وعلت غایی‌آن ترکیب است. یعنی خاصیت دوا ، اگر چه با اجزاء مادی‌آن ونسبت ترکیبی این اجزاء متلازم ومتحد است ، نسبت به این

---

۱ ـ ارسطو درطرح وانتقاد نظریهٔ ایتلاف از کسانی‌که این نظریه منسوب به‌آنان است نام نمی‌برد

۲ ـ دربارهٔ نفس‌کتاب اول‌آغاز فصل چهارم تا سطر ۲۸ از ۴۰۸ الف

۳ ـ Harmomie

ترکیب جنبه فرعی و تبعی ندارد، بلکه علت صوری وغایی آن است . به همین ترتیب نفس، باوجود ملازمت واتحادی که باترکیب بدن دارد، ایتلاف وتوافق حاصل ازاین ترکیب نیست، بلکه صورت آن یعنی علت غایی آن است[1]. تشابه ایـن دو نظر به یکدیگر به حـدی بوده است که بعضی ازمشائین مانند آریستوکسنس و دیسه آرك اختلاف آن دو را ازمیان برده ونفس را به عنوان ایتلاف اجـزاء بدن مـورد قبول قرارداده‌اند .

۳ - تعریف نفس

تعریف شهیر ارسطو دربارهٔ نفس چنین است : « نفس کمال اول است برای جسم طبیعی آلی که دارای حیات بالقوه است »[2].

برای شرح این تعریف باید معانی هرکدام ازاجزاء تعریف را چنانکه ارسطو آورده است روشن ساخت. جسم طبیعی به‌اصطلاح ارسطو درمقابل جسم صناعی وجسم تعلیمی قراردارد .

صفت آلی که برای جسم آمده است به‌این معنی است که جسم دارای آلاتی باشد که هرکدام ازآنها برای فعالیت خود دارای غایتی است یعنی جسم مرکب از اجزاء غیرمتشاکلی[3] باشدکه هرکدام ازآنها عمل خاص خویش را دارد. چنین جسمی آماده برای حیات است یعنی قابل آن است که بتواند زندگی کند ، ولی هنوز این استعداد وقابلیت دراو ظهور نکرده و به‌کار نیفتاده است . واین معنی همان است کـه به حیات بالقوه تعبیر می‌شود ودرواقع به‌اصطلاح ارسطو جسم آلی باجسمی که دارای حیات بالقوه است هردو به یك معنی است[4]. ومنظور ازحیات به تصریح خود ارسطو این است که

---

۱ - رجوع شود به حواشی فصل ۴ ازکتاب اول وهمچنین روبن ص ۱۷۵

۲ - دربارهٔ نفس ۴۱۲ الف ۲۷ و ۴۱۲ ب ۵

۳ - Anhoméomères

۴ - دربارهٔ نفس ۴۱۲ الف ۲۸ تا ۴۱۲ ب ۱

جسم تغذی کند و نمو یابد وخود به خود فساد پذیرد[1]. کمال[2] بدین معنی است که آن شروط مادی که حیات جسم آلی مقتضی آنهاست تحقق یابد[3] و تحقق آنها این حیات بالقوه را فعلیت بخشد. وچون جسم به آن مرحله رسد، یعنی حیات دراو فعلیت یابد، گوییم که دارای نفس گردید. درواقع جسم آلی تمام اوصاف لازمه را برای اینکه بتواند حیات یابد حایز است ودر این اوصاف تنها جنبهٔ تشریحی، که بدن مرده نیز واجد آن است، معتبر نیست، بلکه، علاوه بر آن، جنبهٔ وظائف الاعضائی نیز اعتبار دارد[4]. چنین بدنی به منزلهٔ ماشینی است که آمادهٔ به کارافتادن است. فقط چیزی راکه فاقد است حالت عالی تری است که قابلیت به کارافتادن را برای آن حاصل کند. و این قابلیت دوم همان است که ارسطو کمال اول جسم می‌نامد و نام آن را نفس می‌گذارد[4].

توضیح اینکه فعلیت دارای دومرحله است: مرحلهٔ اول مانند علمی است که شخص را حاصل است ولی هنوز به کار نمی‌رود؛ اما اگر چنین علمی به کارافتد، یعنی مثلاً شخص عالم تفکر علمی راکه قادر به آن وواجد آن است آغاز کند و بکاراندازد، به درجهٔ کاملتر وبالاتری ازفعلیت می‌رسد.

مرحلهٔ اول فعلیت همان است که درتعریف ارسطو به نام کمال اول آمده که مرادف با «قوه‌یی که تعین یافته» یا «فعلی که به کار نیفتاده است» می‌باشد. بدین ترتیب نفس فعل اول یاکمال اول برای جسم زنده است، اما به کاررفتن قوای آن کمال ثانی یافعل اکمل آن است. کسی که درخواب است حیات اومرحلهٔ اول فعلیت راحائز است، یعنی چنین کسی دارای نفس است، منتهی قوای نفس او، غیرازقوهٔ نباتی، در حال سکون است. حیات بالقوه ماده‌ایست که حیات بالفعل، یعنی کمال اول حیات،

---

۱ - ۴۱۲ الف ۱۴

۲ - Entéléchie

۳ - رجوع شود به روبن ص ۱۷۴

۴ - رجوع شود به هاملن

صورت آن است . نسبت نفس به جسم مثل برندگی به تبر یا مثل بینایی به چشم است . و به تعبیر خود ارسطو، هرگاه تبر جسم طبیعی آلی بود برندگی اورا نفس او می‌دانستیم[1] وقتی که نفس صورت بدن یا فعلیت قوهٔ بدن باشد ، برطبق قاعدهٔ وحدت علل سه‌گانه آن را هم علت صوری ، هم علت غایی وهم علت فاعلی نسبت به تمام احوال و تغیراتی که بدن حامل آنهاست ، اعم از تغیرات مکانی یا کیفی یا کمی ، باید شمرد .

با این تعبیر آنچه قبلاً درباب ملازمت نفس و بدن گفتیم باردیگر تصریح و تأکید می‌شود ، یعنی به وضوح می‌رسد که نفس ازجسم جدایی ناپذیر است ، واگر عقل را که فعایت برای هیچ بدنی و برای هیچ عضوی از بدن نیست ازما بقی نفس استثنا کنیم[2]، به هیچ وجه روحانیت و تجردی برای نفس نمی‌ماند[3]. امـا همین که عقل را استثنا می‌کنیم دلیلی برنقص این تعریف است[3]. واین مسأله در روان شناسی ارسطو قرین ابهام است که اگر نفس صورت بدن باشد چرا وچگونه قسمتی ازآن یعنی عقل داخل دراین مفهوم نمی‌شود و بین این قوه وسایر قوای نفس چه ارتباطی وجود دارد[3].

۴ - جوهریت نفس

درتشخیص مقوله‌ای که نفس بدان تعلق دارد تردیدی نیست . نفس ارسطویی جوهراست ، اما ، چون جوهررا معانی متعددی است ، باید دیدکه جوهریت نفس به کدام یك ازاین معانی است ؟ جوهر به یك معنی ماده است ، یعنی چیزی است کـه بنفسه شیء معینی نیست. به‌معنی دیگرصورت است که ماده را فعلیت می‌بخشد وشیء معینی می‌گرداند . به معنی دیگر همین شیء معین است که ازترکیب ماده وصورت پدید می‌آید . این شیء مرکب را ارسطو جوهراول نامیده یعنی برای جوهریت اصلح

---

۱ ـ دربارهٔ نفس ۴۱۲ ب ۱۱ تا ۱۲

۲ ـ دربارهٔ نفس ۴۱۳ الف ۴ تا ۷

۳ ـ رجوع شود به روبن مبحث تعریف نفس ص ۱۷۴ وراس همان مبحث ص ۱۸۹ تا ۱۸۹

از هرچیز دیگردانسته است . جوهریت جسم به همین معنی است ، ودر میان اجسام جسم طبیعی ، چون مبدأ ساختمان اجسام مصنوعی ومبدأ انتزاع اجسام تعلیمی است، جوهر به معنی اصلی واخص کلمه است . پس جسم ذی حیات که از اجسام طبیعی است جوهر به معنی ماده نیست ، چه ، ماده تعین ندارد. وجوهر به معنی صورت هم نیست، چه ، صورت محض فارغ ازهرگونه جسمانیتی است . ودرضمن آن صورت تعین بخش بامادهٔ تعین پذیر شیء متعین واحدی را به وجود آورده است . در این شیء متعین واحدکه جسم ذی حیات نامیده می‌شود جسم درحکم ماده ، یعنی حامل صفات، است ونفس درحکم صورت ، یعنی محمول ذاتی ، است . پس جسم ذی حیات را باخود حیات که همان نفس است اشتباه نباید کرد . دراینجا ارسطو از کلمه‌ای یونانی که برای تعبیر موجود زنده به‌کار می‌رود ؛ ومعنی تحت لفظی آن جسم ذی روح است [1]. مایه گرفته است . چه ، اگر موجود زنده را باچنین کلمه‌ای برسانیم ، صفت ممیز آن از موجودات دیگر دارا بودن نفس خواهد بود . وکم‌ترین درجهٔ چنین نفسی همان نیروی تغذی ونمو وذبول خود به خودی است [2]، که به‌قول ارسطومترادف با معنی حیات است ، اعم از اینکه با قوای دیگر که خاص موجودات حیهٔ عالیه است همراه باشد یا نباشد .

از این بحث نتیجه می‌توان گرفت که جسم ذی‌حیات حامل صفت ذاتی خود یعنی حیات ، یا به‌عبارت دیگر ، نفس‌است ، و به منزلهٔ ماده‌ای است که موضوعی برای حمل صورت خویش است ، و صورت آن همان حیات یا نفس می‌باشد . پس اگر جسم طبیعی آلی جوهر اول باشد نفس جوهر دوم ، یعنی‌صورت ، است . وارسطو خود در دو موضع تصریح بدین معنی کرده است : ۱ ـ «نفس بالضروره جوهر است، بدین معنی که صورت برای جسم طبیعی آلی است که دارای حیات بالقوه است [3]»

۱ ـ Corps animé

۲ ـ دربارهٔ نفس ۴۱۲ الف ۱۴ تا ۱۵

۳ ـ دربارهٔ نفس۴۱۲ الف ۱۴تا۱۵

۲ ـ « نفس جوهری است به معنی صورت ، یعنی ماهیت جسمی است که دارای کیفیت معینی است ...» [۱] .

۵ ـ تجرد نفس

از آنچه راجع به ملازمت نفس و بدن گفته شد، همچنین از تعریفی که دربارهٔ نفس به عمل آمد، شاید این تصور حاصل شود که ارسطو نفس را مادی و جسمانی دانسته‌است ، ولی ، با اندك دقت در رأی ارسطو، همچنین از مراجعه به اصول آراء او در مابعدالطبیعه، روشن می‌شود که نفس با تعریف ارسطوئی خود شیء غیرمادی است.

نفس صورت بدن است ، وصورت ، با وجود ملازمتی که با ماده دارد ، مفهومی مستقل از آن ومتقابل با آن است . صورت علت غائی ، حتی به یك معنی علت فاعلی ، نسبت به شیء است، یعنی مبدأی است که شیء معینی را می‌سازد ، وحال آنکه ماده مبدأی است که این شیء معین می‌گردد ، و مبدأ سازنده ومبدأ پذیرنده را نمی‌توان یك چیز دانست؛ پس نفس نسبت به بدن اصیل ومستقل است ، همان طور که هرصورتی نسبت به مادهٔ خود چنین است .

اگر نظر ارسطو را باعقاید دیگر راجع به نفس مقایسه کنیم در سلب جنبهٔ مادی از نفس راسخ‌تر می‌شویم . دموکریتوس نفس را آتم‌هایی می‌دانست که ، به سبب کرویت و لطافتی که دارند، قدرت حرکت در آنها بیشتر است ، یعنی از هرجهت قائل به جسمانیت نفس بود. اتباع فیثاغورس را ، اگر برطبق نقل ارسطو قائل به این بدانیم که نفس از نوع غبارهائی است که در هوا هنگامی که نوری بر آن بتابد مرئی است [۲] ، باید معتقد به جسمانیت نفس بشماریم. اما اگر نفس در نظر آنان ایتلاف بدنی باشد، چنانکه قبلاً نیز اشاره شد [۳] ، فرع بدن خواهد بود و نسبت بدان جنبهٔ عرضی خواهد داشت .

---

(۱) ۴۱۲ الف ۲۰

(۲) ۴۰۴ الف ۱۷ تا ۱۹ و انتساب این رأی به فیثاغورس درست نیست . رجوع شود به مقدمهٔ روبن بر رسالهٔ فیدون XIII – XV .

(۳) ص ۱۶ تا ۱۷

افلاطون نفس را حرکتی می‌دانست که به‌نفس خود متحرك است . گسنوکراتس آنرا عددی می‌دانست که متحرك به خویش است. واین دوقول اگر به عین‌الفاظ و بدون تأویل‌منظورگردد، بااینکه نفس رالطافت ومعنویتی بیش‌از آنچه در نظر دموکریتوس و فیثاغورس داشت حاصل می‌شود ، هنوز اثری از مادیت در آن پدیدار است و

حال‌آنکه اگر نفس‌را ، مانند ارسطو،صورت بدن بدانیم، به سبب تقابلی که در بین ماده وصورت‌است، واصالتی‌که صورت را نسبت‌به ماده حاصل است ، جنبهٔ مادی نفس یك‌سره ازمیان می‌رود،ودیگر نمی‌توان نفس‌را از نوع اجسام وازمتعلقات‌آنهادانست وبدنی دربدن دیگر پنداشت[1]. واگر تجرد رابتوان اصطلاحی برای بیان همین‌منظور قرارداد می‌توان گفت که درنظر ارسطو نفس مجرد از ماده است. اما اگر تجرد را بدین معنی بگیریم‌که نفس وجودی متعین ومستقل ومتشخص نسبت به‌بدن باشدنفس مجردنیست،چه،صورت، درعین‌اینکه غیراز ماده‌است ، جز درماده نمی‌تواند بود.

آنچه در این مورد گفته شد راجع به‌نفس به‌طورکلی ، یعنی درتمام درجات ومراحل آن‌بود. اما قسمتی ازنفس‌که اختصاص به انسان دارد راجع‌به تجرد آن‌بحث دیگری باید درموقع خود به‌عمل‌آید .

۶ ـ وحدت نفس

ارسطو قائل به‌سه‌نفس نباتی وحیوانی وانسانی ، یا غاذیه وحساسه و عاقله، است . هم‌چنین برای هرکدام از آنها نیز قائل به تقسیماتی است که گاهی آنها را قوای نفس‌می‌خواند و گاهی، به‌اصطلاح متعارف ، اجزاء نفس می‌گوید . شرح این نفوس وقوای آنها وترتب آنها بریکدیگر موضوع بحث‌آینده‌است . اماآنچه اکنون بایدگفت این‌است که ارسطو دربارهٔ این‌نفوس نظری حاکی از ایست‌مندی[2] ندارد ؛ یعنی برعکس افلاطون، دروجود واحدی‌مانند انسان‌قائل به‌نفوس‌مختلف یاقوای‌منفصل

---

(۱) رجوع شود به هاملن ص ۳۷۴

(۲) Statique

ومتعددی نیست که هیچ‌گونه جهت جامعه‌ووجه‌ارتباطی با یکدیگر جز تعبیرشاعرانهٔ خود وی نداشته وحتی مکان آنها دربدن نیزمستقل وممتاز از یکدیگر باشد. بلکه، با وجود تحلیل نفس به‌قوای‌مختلف، جنبهٔ ترکیبی ووحدانی آنها را محفوظ می‌دارد وبانظریهٔدینامیك [1] خود هم‌مبین کثرت نفس وهم حافظ وحدت آن‌است. پس نفس‌را درحقیقت اجزائی نیست، بلکه قوائی است که‌هرکدام نمایندهٔ عمل مخصوصی است، و این اعمال ناشی ازنیروی ثابتی است که مولد آنهاست [2]. این قوا را نباید مانند قطعاتی ازسنگ دانست‌که برروی هم بچینند و توده‌ای پدید آورند، بلکه، در میان آنها تفاعل وتداخلی حاصل می‌شودکه نمودار وحدت مجموعهٔ آنها است، و نام همین مجموعهٔ واحد را نفس می‌گذاریم [3].

نفس‌را از جهات مختلف به‌قوای مختلف‌می‌توان تقسیم کرد. فیلسوفانی مانند افلاطون که قوای نفس‌رامنحصر به‌عقل و غضب و شهوت می‌دانند باید توجه کنند که قوای دیگری نیز در نفس می‌توان تمییزدادکه تفاوت آنها بایکدیگر بیشتر ازدرجهٔ مغایرت این قوای سه‌گانه است، مانند غاذیه وحساسه ومتخیله وغیره [2]. اما همهٔاین‌قوا درهر مرحله ازمراحل حیات تشکیل نفس واحدی را می‌کند که با وجود آن جائی برای نفوس دیگر نیست، یعنی موجودی‌که دریکی از مراحل متوالی موجودات‌زنده قرار دارد نفوسی‌راکه مشترك دربین اووموجودات مادون اوست با تمام قوای آنها در خویشتن جمع می‌آورد، وهمهٔ آنها درتحت‌اولویت نفسی که ممیز خود اوست وحدت آلی پدید می‌آورد، وصورت واحد آن موجود راآشکار می‌سازد،ودرضمن این‌وحدت کثرتی ازلحاظ اعمال ووظایف برای این‌قوای مختلف تمییزداده می‌شود.

نظریهٔوحدت‌نفس درواقع یکی ازانحاءنظریهٔ وحدت‌صورت درهمهٔ اشیاءاست.

---

۱ Dynamique

۲ـرجوع‌شود به‌راس ص۱۸۸

۳ـدربارهٔ نفس۴۳۲ الف۱۳ ب۵

هیچ شیئی بیش از یك صورت نمی‌تواند داشت، وهر اندازه خواص مختلف ومتعدد برای آن شیء باشد همگی از آثار همان صورت نوعیهٔ واحده است. چون نفس نیز صورت بدن است نمی‌توان قائل به تعدد آن در یك بدن بود، ویا آن را منقسم به اجزاء مختلفی که به‌هم‌دیگر انضمام یافته وهر یك از آنها استقلال خودرا محفوظ داشته باشد دانست وحدت صورت رامی‌توان منشأ کثرت قوای آن نیزدانست. نفس مبدأ مادی وجود نیست، بلکه، مبدأ عقلی وصوری آن است. چیزی که سلامت واحساس وفکررا می‌پذیرد نیست، بلکه، چیزی است که موجود زنده‌ای مثل انسان به وسیلهٔ آن سلامت دارد و احساس می‌کند ومی‌اندیشد.[1] دراین مبدأ فعال قوای نباتی وحسی وعقلی بایکدیگر تفاعل می‌یابد وصورت مشترك وواحد انسان راپدید می‌آورد. بدین ترتیب، هرمرحله از نفس خواه ناخواه مراحل پائین تررا درخود جای‌می‌دهد، یعنی مجموعهٔ واحدی که در این مرحله واقع است حاکی از خصوصیات مرحلهٔ پائین ترازخویش است، همان طورکه هرشکل جدید هندسی متضمن شکل سابق است، وتاشکل سابق رادرخویشتن مندرج نگرداند وباآن وحدانیت نیابد خودنیز به وجودنمی‌آید.

کسانی که قائل به وجود قوای متعدد مستقلی برای نفس شده یا معتقد به نفوس کثیری برای موجود واحد گردیده‌اند مواجه با اشکالات زیادی می‌شوند. از جمله اینکه، اگر موجود زنده‌ای دارای نفوس مختلف تواند بود مبدأی که این نفوس راوحدت می‌دهد وصورت واحدی به‌آن موجودزنده می‌بخشد چیست؟این مبدأ بدن نیست. چه، عناصر واجزاء مختلفی که بدن را پدید می‌آورد خود به وسیلهٔ نفس بایکدیگروحدت می‌یابد ومجموعهٔ آلی واحدی رابه وجود می‌آورد. پس ناچار باید قوای مختلف، یانفوس مختلف، مستلزم مبدأ وحدت بخش دیگری باشد. اما اگر علاوه برآن قوای متمایز، یانفوس متعدد، مبدأ واحد دیگری راکه وحدت‌بخش آنها نیز باشد بتوان فرض‌کرد، چراخود نفس راچنین فرض نکنیم، یعنی‌ازهمان‌آغازسخن

۱ـ دربارهٔ نفس ۴۱۴ الف ۴ تا ۱۴

نفس را صورت واحدی که مبدأ وحدت درقوای مختلف، خویش است نشماریم.[1] دیگر اینکه، هرگاه نبات یا بعضی از انواع حشرات را به اجزاء تقسیم کنیم هرجزئی از آن تمام خصوصیات حیات را ازقبیل زنده بودن و احساس کردن و میل داشتن از خود ظاهر می‌سازد.[2] واگر به حیات خود ادامه نمی‌توانند داد از آن روست که آلات لازمه برای این امررا فاقد است، وبرای فهم علت آن ناچار باید نفس راغیرقابل تقسیم و تجزیه دانست. بالاخره، اگرمی توانستیم نفس راتجزیه کنیم، چون جملهٔ نفس حافظ وحدت درجملهٔ بدن است، هرکدام ازقوای نفس نیزمی‌بایست حافظ وحدت درجزئی ازبدن باشدکه بدان مرتبط است، وبدین ترتیب می‌بایست درقبال هرقسمتی ازنفس آلتی در بدن باشد ، در صورتی که یکی از قوای نفس که اعظم و اشرف آنهاست ، یعنی عقل ، به‌هیچ عضو وآلت جسمانی مربوط نیست.

پس بدین ترتیب نفس واحد وتقسیم ناپذیراست، ودرهرمرحله ازمراحل وجود تمام قوای آن به سبب تفاعل وتمازجی که بایکدیگرمی‌یابد مجموعهٔ واحدی راپدید می‌آورد، یعنی صورت نوعیهٔ هرنوعی ازموجودات زنده باصورانواعی که در مراحل بست‌ترقراردارد صورت واحدی رابه وجود می‌آوردکه‌نفس‌همان نوع مخصوص‌است[3].

۷ـ قوای نفس

نتیجه‌ای که ازبحث سابق به دست آمد این بود که انواع مختلف نفس ، مثل اشکال هندسی، بریکدیگرمترتب است. یعنی ترتیبی ازتقدم وتأخردرمیان این‌انواع متوالی وجود دارد، به طوری که هر نوع عالی شامل انواع سافل است، بی‌آنکه نوع سافل شامل انواع عالیه باشد. به عبارت دیگر، مرحلهٔ پائین‌تربه تنهائی وجود دارد ولی هرکدام ازمراحل بالاترمقتضی وجود مراحل پائین‌تراست.

۱ـ ۴۱۱ ب ۶ تا ۱۴

۲ـ ۴۱۳ ب ۱۶ و ۴۱۱ ب ۱۹

۳ـ برای توضیح بیشترمی‌توان رجوع کرد به دوکورت فصل پنجم ازبخش اول

نفس غاذیه‌که اسفل انواع نفس است مشترك درتمام موجودات زنده است ، و سبب این اشتراك، یعنی سبب احتیاج همهٔ موجودات زنده به قوهٔ غاذیه، این‌است که حیات بانموونبول مشخص می‌شود واین دوباقوهٔ غاذیه امکان می‌پذیرد[1].

بالاتر ازآن نفس حساسه‌است‌که عده‌ای ازموجودات زنده مثل‌نباتات فاقدآنند ومتعلق به انواع حیوانات ومشترك درمیان‌آنهاست. ارسطوعلت فقدان‌آن را دربعضی ازموجودات چنین بیان می‌کندکه موجودات زنده، به قول وی، بردوقسمند:قسمی از آنها مانند نباتات و بعضی از انواع سافل حیوانات غذای خود را در همان جا که هستند به دست می‌آورند بی‌آنکه محتاج حرکت انتقالی باشند،قسم دیگرموجودات متحرکندکه چون برای تحصیل غذابه حرکت درآمدند و آن را یافتند محتاج اینند که‌آن را بشناسند، وچون احساس‌نخستین مرحله شناسایی‌است این قسم ازموجودات زنده ناچاردارای احساسند. اماقسم اول، چون محتاج احساس نیستند،ووجوداحساس نتیجه‌یی برای‌آنهاندارد، وطبیعت به قول ارسطوکاربیهوده وبی‌غایت انجام نمی‌دهد، فاقد احساسند[2]. درخود نفس حساسه نیزتدرج وترتب‌برقوای مختلف حکومت‌دارد. لامسه حداسفل احساس است وتمام حواس دیگرشامل‌آن است ، و می‌توان گفت که لامسه وذائقه وشامه وسامعه وباصره‌به ترتیب درجات مختلف ومتوالی‌ازسلسلهٔ واحدی را پدید می‌آورد که معنی حقیقی احساس در آنها به درجات متزایدی از کمال ظاهر می‌شود.

نفس حساسه علاوه برجنبهٔ ادراکی جنبهٔ انفعالی و جنبهٔ تحریکی را نیز دارا است. یعنی حیوان‌که به قوهٔ حساسه مشخص است‘ ازیك طرف،لذت والم، ودرنتیجه میل ورغبت، دارد، ازطرف دیگر،متحرك‌به حرکت مکانی است. ازلحاظ ادراکی‌بعد ازحواس خمسهٔ اختصاصی‌حس مشترك واقع می‌شود،وبعدازآن قوهٔ تخیل قرارمی‌گیرد

۱ـ دربارهٔ نفس ۴۳۴ الف ۳۳ تا ۲۶

۲ـ دربارهٔ نفس ۴۳۴ الف ۲۶ تا ۴۳۴ ب ۵

که آن نیز به قول ارسطو مشتق از احساس است. این دو مرحله معبری برای اتصال احساس به عقل، یعنی ارتباط نفس حساسه به نفس عاقله ، است ، و این نفس اخیر ممیز نوع انسانی است[1]. روی هم رفته قوای نفس راخاصه در حیوانات عالی و انسان می‌توان به دوعمل اصلی، یعنی ادراك وتحریك، برگردانید. چه، حالات انفعالی نفس نیزقابل تحویل به این دوعمل اصلی است[2].

درواقع ارسطو حیات را ، ازعالم نبات تاعالم انسان ، دارای مدارجی ازکمال می‌داند . درعالم نبات تعین حیات را به حداقل سادگی ودر عالم انسان به حد اکثر پیچیدگی می‌شمارد . در نباتات عمل غایی طبیعت محدود به نمو وتولید است . همین غایت محدود وبسیط باعث شده است‌که اعضاء بدن هرچه‌کمتر تنوع یابد و اختلاف دراعضاء ، که برای تخصیص هرکدام ازآنها به غایتی معین لزوم دارد ، ناچیز باشد حتی دربعضی ازانواع نبات نرینگی ومادینگی نیز دردوفرد متمایز نمایان نیست ، بلکه ، این هردوصفت دریك فرد مجتمع است وپیدا آمدن آنها ازطریق تولید خود به خودی است . غیرازمیل به نمو ، که حرکت دیگری را جزحرکت به فوقا یجاب نمی‌کند، هیچ‌گونه میلی درآنها نیست . احساس واندیشه هم ندارند ، نفس‌آنهاچون صورتی درادنی مراتب است وحدت‌آلـی جسم‌آنها نیز ناقص وابتدایی است . یعنی اجزاء بدن‌آنها همواره چنین نیست‌که همگی باهم ماده‌ای را برای تعلق صورتی‌که نفس آنهاست پدید آورد . بلکه ، گویی نسبت نفس‌آنها به هرکدام ازاجزاء جسم شان یك سان است ، چنانکه می‌توان به وسیلهٔ قلمه زدن ، یعنی جداکردن جزیی‌از نبات ، نبات دیگری به‌وجودآورد[3].

خاصیت نباتی در حیوانات اولیه مانند اسفنج ها وصدف ها نیز پدیدار است

۱ـ رجوع شود به راس ص ۱۸۳

۲ـ رجوع شود به هاملن ۳۸۷

۳ ـ رجوع شود به روبن فصل اول ازقسمت پنجم مبحث زیست شناسی

که ، با اینکه یك سره عاری ازحرکت یااحساس نیستند ، حرکت انتقالی ندارند . و همین تشابه‌که دربین نباتات وحیوانات اولیه وجود دارد دلیل براین است‌که نفس حیوانی درمدارج‌کمال مرحلهٔ تالی ومتعاقب نفس نباتی‌است ، یعنی حدرابط وواسطی دربین مرحلهٔ مادون خودکه صورت نباتی است ومرحلهٔ مافوق خودکه صورت‌انسانی است می‌باشد [۱].

بدین ترتیب می‌توان‌گفت‌که وظیفهٔ نفس وماهیت‌آن وغایت‌آن این است‌که مقام هرموجود زنده‌را درسلسلهٔ مدارج موجودات معین سازد. تعین هر نوعی ازانواع به سبب صورت‌آن ، یعنی به سبب نفس‌آن ، است‌که منشأ خواص‌آن نوع به شمار می‌رود . وطبقه بندی انواع واجناس برمبنای ارزش واهمیت نسبی خواص واختلاف آنها درمدارج‌کمال است ، واین مدارج ازنوع سافل تا انواع عالیه براساس اشتراك تمثیلی [۲] که بایکدیگردارند مرتب می‌شود .

توضیح‌اینکه عالی‌ترین مدارج‌حیات تعلق‌به انسان داردکه دارای‌عقل ، یعنی عالی ترین قوای روحی ، است ودرعالی ترین مدارج قدروشرف واقع است . واین درجهٔ عالی سرمشقی است‌که تمام‌انواع دیگردرجات متنازلی ازآن‌است ، پس‌حیات یانفس امری نیست‌که نسبت‌آن به موجودات زندهٔ مختلف مثل نسبت مفهوم‌کلی به افراد جزئی خودباشد ، ودرهمهٔ آنها یکسان وبه یك درجه صدق‌کند ، بلکه‌اشتراك این موجودات بایکدیگر درمفهوم حیات بدین معنی است‌که به تدریج درطی یك سلسله ازمراتب متزایدکمال ظهور عالی ترین آن مراتب تحقق می‌یابد ، واین مرتبهٔ علیا نفس انسان است پس آنچه محرك حقیقی قابلیات حیاتی است وموجب این است که قوای نفس درمراحل مختلف‌آن به‌کار بیفتد غایتی است‌که این قوا به سوی آن اشتیاق می‌ورزد . درانسان‌که ، بنابه قاعدهٔ سابق ، شامل تمام قوای نفوس مادون در

---

۱ ـ همان مأخذ

۲ ـ Par analogie

نفس واحد خویش‌است حواس اختصاصی به‌سوی حس مشترك میل می‌ورزد و این‌حس به سوی تخیل می‌گراید و تخیل نیز به جانب تعقل اشتیاق دارد . و تعقل چون غایتی است‌که تمام‌قوای مابدان شوق می‌ورزد علت حقیقی آنهاست و این‌قواجملگی شرایط ضروری مقدماتی برای‌آن به‌شمار می‌رود، یعنی هرکدام ازاعمال سفلای نفس ممهد عقل است و بالقوه اشتیاقی به سوی فعل عقلی دارد[1] .

۸ ـ ثبات انواع

سلسلهٔ مراتب‌کمال‌که دربین طبقات متوالی موجودات زنده وجود دارد ممکن است موجب این توهم شودکه شاید ارسطو قائل به تحول تدریجی موجودات زنده و تغیرانواع حیوانات به یکدیگر[2] بوده است .

ارسطو دراغلب آثارخود، خاصه درکتاب تاریخ حیوانات‌که موضوع آن زیست شناسی تطبیقی است ، ازمشابهات جانوران به یکدیگـر سخن‌گفته است . مخصوصاً اعمال حیاتی را درحیوانات مختلف باهم مقایسه‌کرده واشتراك انسان وحیوان را در بسیاری ازاین اعمال تصدیق نموده وانسان را دربین مجموعهٔ موجودات زندهٔ دیگر قرار داده است . درسلسله مدارج کمال خواص موجودات پست ترا در مـوجودات عالی‌تر بازیافته وصـورت نوعیهٔ انسان را واجد صـور حیوان ونبات وجماد دانسته و زیست شناسی وروان شناسی خود را برمبنای اتصال وتوالی طبقات مختلف موجودات زنده نهاده ، حتی تکامل انسان را از سنین‌کودکی تابزرگی به مدارج متوالی‌کمال‌که ازموجودات پست تا موجودات عالی‌کشیده می‌شود تشبیه‌کرده ومدارج پست حیوانات را متوجه ومتمایل به مدارج عالیهٔ آنها دیده وصورعالیهٔ وجود را انبساطی ازمراحل سفلای آن شمرده است[3] . ودربین مراحل اصلیهٔ حیات ، مراتب سه‌گـانهٔ موجودات

---

۱ ـ روبن قسمت پنجم فصل دوم مبحث تخیل

۲ ـ Transformisme

۳ ـ رجوع شود به نوینس، فصل چهارم، بحث راجع به روابط نفس وبدن درکتاب تاریخ حیوانات .

زنده (نبات وحیوان وانسان) ، موجوداتی را که حد متوسط دربین دو مرحله است تمییزداده است. خود او می‌گوید : « در اغلب حیوانـات آثاری ازصفات ممیز انسان مانند تمدن وتوحش ، ظرافت وخشونت ، شجاعت وجبن ، حجب واعتماد به نفس ، پدیدار است . حتی دربسیاری ازآنها تصاویر خیالی [1] که به‌کار عقل وفکر می‌آید می‌توان یافت. فرق انسان بابسیاری ازحیوانات درشدت یا خفت درجهٔ این قواست . طبیعت ازموجودات بی‌جان اندك اندك به حیوانات می‌رسد ، تا آن جاکه اتصال این مدارج موجب آن می‌شودکه حدود فاصل آنها ازدست ماخارج گردد، وحدود متوسطی درمیان آنها دیده شودکه اختصاص به یکی ازدو گروه متوالی نتوان‌داد، مثلاً دربارهٔ بعضی ازحیوانات بحری می‌توان این سؤال راطرح کردکه آیا جزء حیوانات است یا جزء نباتات [2] ». و اقوال او در تأییداین مطالب به قدری صریح بوده که جلب ستایش داروین رانموده واین دانشمند را برآن داشته است‌که دریکی ازآثار خود بزرگانی مانند لینه وکوویه رانسبت به ارسطوکودك دبستانی شمارد [3] .

مع ذلك باید دانست‌که در فلسفهٔ ارسطو اجناس و انواع موجودات زنده قابل تبدل به یکدیگر نیست، چنانکه همین حکم در تمام اجناس و انواع جاری است . ارسطورا نمی‌توان به‌هیچ‌گونه عقیده‌ای‌که مشابه با نظریهٔ تکاملی جدیدباشدو تعاقب نسل رادربین انواع مختلف موجودات زنده تأیید نمایدقائل شمرد . هر صورتی مقتضی مادهٔ مخصوصی برای خویش است وماهیت ثابت تغییرناپذیری دارد. منتهی صورتهاهمگی دارای یك ارزش ویك مقام نیست وقدرت معینی که درهرکدام ازآنهاست مقیاسی برای

۱- Images

۲- تاریخ حیوانات به نقل برهیه ص ۳۳۱ تا ۳۳۲

۳- «لینه Linnaeus و کوویه Cuvier هر کدام از لحاظی به منزلهٔ خدایان من بودماند، اما هردوتن دربرابر ارسطوطفل دبستانی بیش نیستند » داروین، زندگی و نامه‌ها، جلد سوم ص ۲۵۲ به نقل نوینس.

درجه‌ای ازکمال است. یعنی طرز تشکل آلی آنها، ودرجهٔ تنوعی که دراعضاء و اعمال بدنی آنهاحاصل شده، و اختصاصی که هر عضوی از آنها به عمل معینی یافته است ، و ایتلاف ووحدتی که در بین این اعضای مختلف واعمال آنها پدیدارشده‌است صور نوعیه‌ای را ازدرجات مختلف ایجاب می‌کندکه درهمهٔ افرادآن نوع در همهٔ نسل‌های متوالی ثابت وپایداراست.

ارسطو همان‌طور که‌زمین‌راازلی دانسته وزوال آن‌را موجب این شمرده است که‌مرکزی برای جهان نباشد[1] به ازلیت انواع نیز قائل بوده است .صورت نوعیهٔ‌هر کدام ازانواع عالیه باوجود این‌که مشتمل برصور موجودات پست‌تر از خویش است صفت جدیدی علاوه برخواص صور قبلی دارد که‌خاص خودآن است . غرایزی که درحیوانات است فقط می‌تواند مشابهتی به‌قوهٔ‌عقلیهٔ انسان داشته وقائم‌مقام آن باشد، به‌عبارت دیگر غریزهٔ حیوان وعقل انسان باهم‌متوازی ومتقارن‌است بی‌آنکه‌متوالی ومتعاقب باشد .وبدین ترتیب ، برعکس آنچه بعضی ازدانشمندان قبل ازسقراط می‌گفته‌اند،انسان نخست ازجملهٔ ماهیان نبوده وصورت کنونی اوبا تغیر شکل نبات یاحیوان دیگر نیز به‌وجود نیامده است[2] . بلکه اصالت وثبات نوع او مثل هر نوع دیگری‌محفوظ ومعتبر است.هیچ‌نوعی‌به‌نوع دیگر تحول نمی‌تواند یافت ،وهرفردی ازیك نوع فقط فرددیگری‌مشابه خود یعنی‌ازهمان نوع پدید می‌آورد، وموجودات زنده به‌انواع‌ثابت‌فنا ناپذیر که صورت آنهاازیکی‌از افراد فناپذیر آن نوع به‌وسیلهٔ تناسل به‌فرد دیگری انتقال می‌یابد تقسیم‌می‌شود .بدین‌ترتیب موجودزنده می‌تواند حیات ازلی‌وابدی‌کواکب راتقلیدنماید وبه‌ابدیت نایل آید. پس‌عقیده به‌ثبات‌انواع ازآراء اصلی ارسطوست و نتیجهٔ کوشش او برای کشف نقاط ثابت درمسیر صیرورت

---

۱ تکون حیوانات ۷۳۱ ب ۳۵ به‌بعد

۲ درمورد تمام آنچه دراین‌بحث‌آمده است می‌توان رجوع کرد به‌روبن ،فصل‌اول ازقسمت پنجم،مبحث زیست‌شناسی.ونوینس فصل چهارم،مبحث‌اول. وبرهیه جلداول‌ص۲۲۲

اشیاء است واتصال انواع به‌یکدیگر که مورد اعتقاد اوست‌نباید با تحول پذیری آنها اشتباه شود. تحول مستلزم این است که نوع اعلی را با نوع ادنی تبیین نماییم وحال آنکه درفلسفهٔ ارسطو، درست برخلاف این‌روش، نبات باحیوان وحیوان با انسان تبیین می‌گردد وشیء بالغ وکامل مارا قادر به‌فهم‌شیء ناقص می‌سازد.

۹- تغذی و تولید مثل

«نفس‌غاذیه به موجودات دیگر غیر ازانسان نیزتعلق دارد، اولین ومشترک‌ترین‌قوای اوست، وبه واسطهٔ این‌قوه‌است که‌حیات به همهٔ موجودات تعلق می‌گیرد و اعمال آن تولید مثل وصرف غذاست.»[۱]

تغذی برای نمو وتولید است. نمو موجـودات زنده تحت تأثیر جنبهٔ مادی وعناصری که‌ترکیب‌بدنی‌شامل آنهاست‌نیست. حتی‌حرارت طبیعی‌را که درموجودات زنده است، بر عکس آنچه بعضی از فیلسوفان پنـداشته‌اند، نمی‌توان علت اصلی تغذی ونمو دانست، بلکه، چنانکه‌خواهیم دید، ازاسبابی است که‌به حصول این‌امر مدد می‌رساند[۲]. پس علت‌اصلی نمو چیست؟.

هرشیء مرکب‌طبیعی ازلحاظ کمی حد معینی دارد که‌باید به قدری افزایش یابد وبزرگتر شود که‌بدان حد معین فرارسد. این حدمختص‌هرنوع معلومی ازنبات یاحیوان است، یعنی درهرنوعی ازنبات یاحیوان حدی که برای نمو موجود است به‌وجهی خاص است، ورابطهٔ کمی که‌باید سرانجام بین اجزاء بدن‌حاصل شود واز آن فراتر نرود به اندازهٔ معین است. به‌عبارت دیگر، حد نمو حیوان از مقتضیات صورت نوعیهٔ آن‌است ونمو حیوان عملی است که‌غایت آن تحصیل همین حد معین ووصول به‌مقتضای صورت نوعیهٔ خویشتن است. پس‌علت‌اصلی برای تغذی ونمونبات یاحیوان صورت نوعیهٔ‌آن‌یعنی‌نفس آن‌است[۳].

---

۱ ــ دربارهٔ نفس ۴۱۵ الف ۲۳ تا ۲۵
۲ ــ ۴۱۶ الف ۹ تا۱۵
۳ ــ ۴۱۶ الف ۱۴ تا ۱۸

حرارت بدن علت تغذی نیست ، بلکه ، ابتدا نفس برروی حرارت بدن تأثیر می‌کند و آنگاه این حـرارت تغیر کیفی در غذا پدید می‌آورد . همان طور که ملاح نخست دست خود را حرکت می‌دهد و حرکت دست سکان را به جنبش درمی‌آورد و بدین ترتیب کشتی به‌راه می‌افتد . می‌توان گفت که غذا متحرك نامحرك ، نفس محرك نامتحرك وحرارت محرك متحرك است [1].

این نکته مورد اختلاف است که آیا تغذی نبات یا حیوان به‌منزلهٔ قبول تأثیر از شیئی است که مشابه آن است یا از شیئی که با آن مشابه نیست. ارسطو در حل این اختلاف می‌گوید که تغذی عملی از نوع تجنیس یا ماننده سازی است [2]. به عبارت دیگر، نبات یا حیوان ماده‌ای را که بالفعل غیرازمادهٔ آن است ولیکن بالقوه قابل این است که از جنس مادهٔ خود آن گردد به خود جذب می‌کند، یعنی آنچه را با آن متشابه نیست متشابه می‌سازد وازجنس خود می‌گرداند [3].

غایت موجود زنده ازعمل تغذی تنها این نیست که زندگی فردی خود را محفوظ دارد، چه، این زندگی محکوم به‌زوال سریع است؛ بلکه، غایت اصلی و نهائی تغذی حفاظت زندگی نوعی، یعنی تحصیل و ابقاء صورت نوعیه، است. هرفردی از نبات یا حیوان، که دستخوش فساد وفناست، می‌کوشد تا به‌وسیلهٔ تولید فردی از نوع خود صورت خویشتن را محفوظ و باقی نگاه‌دارد، وتنها از این راه است که موجودات زندهٔ فناپذیر می‌توانند سهمی از ابدیت و الهیت به‌دست آورند. پس تولید مثل مانند نمو به‌همان قوه‌ای که عمل تغذی متعلق بدان است انتساب دارد، و عنوان تام و کامل این قوه که اول واقل قوای نفس است قوهٔ تغذی و تولید است: چنانکه ارسطو خود می‌گوید قوه‌ای است که «اعمال آن تولید مثل وصرف غذاست. چه، طبیعی ترین قوا برای هرموجود زنده‌ای...این است که موجود دیگری

۱ـ دربارهٔ نفس ۴۲۶ ب ۲۶ تا ۳۰

Assimilation -۲

۳ـ دربارهٔ نفس ۴۱۶ الف ۲۸ تا ۴۱۶ ب ۹

مشابه خود ایجادکند. حیوان حیوانی را ونبات نباتی را (به وجودآورد) تا درحدود امکان از ابدیت والهیت بهره مندگردد زیرا که مورد اشتیاق همهٔ موجودات وغایت فعالیت طبیعی آنهاهمین است[1].»

۱۰ ـ احساس و تعریف آن

ازاقوال ارسطو، چنانکه مفسران اونیزتصریح‌کرده‌اند، بر می‌آید که احساس فعل مشترك حاس ومحسوس است.

برای توضیح مطلب‌گوییم‌که قبل ازارسطو احساس را تنها دارای جنبهٔ انفعالی می‌دانسته‌اند، یعنی بر آن بوده‌اند که احساس استحاله‌ای است که تحت تأثیر اشیاء محسوس دراعضاء حسی پدید می‌آید. اما ارسطواستحالهٔ حاصله درشیء، یعنی انفعال شیی راتحت تأثیرشیء دیگر، بردوقسم می‌داند. قسم اول بدین معنی است که انفعال شیء مایهٔ تباهی‌آن‌گردد، وبه جای حالتی‌که شیء راحاصل است حالت دیگری ضد آن بنشاند، واین درموقعی است که شیء فاعل و مؤثر دارای طبیعتی متقابل با شیء منفعل ومتأثرباشد، وبراثراستحالهٔ شیء درطبیعت اولیهٔ‌آن فسادی مطلق‌یانسبی‌حاصل آید؛ قسم دوم بدین معنی است‌که انفعال شیء موجب حفظ وجودآن وانبساط وکمال حالت‌آن باشد، واین درموقعی است‌که شیء فاعل ماهیتی متشابه باشیء منفعل داشته وخود درحدکمال این طبیعت واقع باشد دراین مورد می‌توان‌گفت‌که شیء را انفعال به معنی اخص خود حاصل نشده، بلکه‌تنها ارتقاء وانبساط ومرورازقوه‌به فعل وکمال وتمامیت برای شیء به حصول پیوسته است[2]. احساس به عقیدهٔ ارسطو استحاله‌ای از قسم دوم است. یعنی تغییری‌که موجود زنده را در ضمن عمل احساس حاصل می‌شود طبیعت آن را دیگرگون نمی‌سازد، بلکه قوهٔ خاص‌آن را فعلیت می‌بخشد. چنانکه

۱ـ دربارهٔ نفس ۴۱۰ الف ۲۵ تا ۴۱۵ ب ۷

۲ـ دربارهٔ نفس ۴۱۷ ب ۲ تا ۷ مخصوصاً حاشیهٔ منقول از ترجمهٔ فرانسوی ، و هم‌چنین رجوع شود به راس، اوایل مبحث احساس.

همان اشیاء خارجی، که چون استحالهٔ حسی را در ماپدید می‌آورد به نام محسوسات خوانده می‌شود، اگر برروی نباتات یاموجودات بی‌جان که دارای قوهٔ حساسه نیست تأثیر بخشد تغیرطبیعی دیگری را موجب می‌شودکه غیرازانفعال حسی حیوانات‌است[1] وهمین امر نشانهٔ این است که در ضمن عمل احساس فقط استحاله‌ای درشیء حاس، تحت تأثیرشیء محسوس، بدون اینکه قوای درونی درخود شیء حاس نیز به‌کارافتد، حاصل نمی‌شود.

از طرف دیگر، باید دانست که شیء حاس نمی‌تواند قوهٔ حسی معینی را در خود به کاراندازد وبدین قوهٔ درونی فعلیت بخشد مگر اینکه در مقابل آن تغیری نیزدر شیء محسوس‌پدیدآید، یعنی استعدادی‌که‌برای محسوس‌بودن در اشیاء خارجی وجود دارد ازقوه به فعل‌گراید. وبدین ترتیب حاس و محسوس با یکدیگر متضایف می‌شود وهیچ‌یك ازآن دونمی‌تواند جزبا اضافه به دیگری فعلیت یابد، بلکه هرکدام فرصتی برای فعلیت یافتن به دیگری می‌دهد . بدین ترتیب سیری از قوه به فعل در شیء محسوس حاصل می‌شود وسیردیگری‌ازقوه به فعل درشخص حاس پدید می‌آید. منتهی این دوسیردرمرحله‌ای‌که به فعلیت می‌رسدبایکدیگراشتراك می‌یابد واین‌فعل مشترك همان عملی است‌که احساس نامیده می‌شود.

بین این دوسیرداخلی وخارجی، اولاً توازی[2] وجود دارد، یعنی چنان‌نیست‌که عمل احساس تنها تحت تأثیرشیء خارجی به‌صورت انفعالی محص پدید آید، و قوهٔ حسی فقط استعدادی برای قبول تأثیرخارجی باشد، بلکه، به موازات حرکت حاصله در محسوس حرکتی نیز در حاس حاصل می‌شود تا استعداد درونی خود آن به فعلیت وکمال گرایش یابد.

۱ـ دربارهٔ نفس ۴۲۴ الف ۳۲ تاپایان فصل

۲ـ Parallélisme

ثانیاً تعدی[1] واقع می‌شود، بدین معنی که این دوجریان کاملاً ازهم دیگر جدا نیست تاهرکدام مسیرخاص خود رابپیماید ومانند دو خط متوازی هرگز به همدیگر نرسد[2]. بلکه، محسوس واقعاً برروی حاس تأثیرمی‌کند وقوهٔ حساسیت را درآن فعلیت می‌دهد. بروجه مثال می‌توان گفت که عمل احساس درشیء حاس، ازاین لحاظ، مانند عمل حرکت درشیء متحرك است. یعنی حرکت اگرچه سیری است که درخود متحرك ازقوه به فعل حاصل می‌شود ولی این سیرتحت تأثیر محرك خارجی آغاز می‌گردد، به همین ترتیب حصول احساس نیزمحتاج تأثیرشیء محسوس است، به طوری که اگر محسوس در میان نباشد عمل احساس پدید نمی‌آید، پس تأثیری از محسوس که به منزلهٔ فاعل است به حاس که به منزلهٔ منفعل است تعدی می‌یابد. منتهی استحاله‌ای که درشیء منفعل براثرشیء فاعل پدید می‌آید درشیء فاعل نیزفعالیتی راکه به‌خواب بود بیدار می‌سازد تا به سوی غایت خودکه محسوس شدن است گرایش یابد[3].

ثالثاً وحدت پدید می‌آید[4]، یعنی فعل حاس وفعل محسوس ازلحاظ ماهیت یکی می‌شود، به عبارت دیگر، دوماهیت مختلف که در آن دو شیء وجود داشت به هم می‌رسد. شیئی بالقوه صاحب‌صوت است بی‌آنکه صوتی از آن درآید، شیء دیگر بالقوه صاحب‌سمع‌است بی‌آنکه‌چیزی‌را استماع کند، این‌دوشیء بادوماهیت‌مختلف بایکدیگر متضایفند، ومتضایفان به‌نظر ارسطو تلازم دارند، یعنی‌قوه‌ای که‌درشیء صاحب‌صوت‌است باقوه‌ای که‌درشیء صاحب‌سمع‌است تا به‌یکدیگر نرسدهیچ‌یك فعلیت نمی‌یابد. پس فعلیت

۱ـ Transitivisme

۲ـ اگرچنین‌می‌بود برای‌تبیین‌توافق‌حاس ومحسوس‌ناچار به تأویلات امثال مالبرانش ولایبنیتس که درمنتهای غرابت نسبت به‌آراء ارسطوست احتیاج می‌افتاد.

۳ـ رجوع شود به روبن، فصل دوم ازقسمت پنجم، مبحث احساس.

۴ـ Identité

احساس امر ترکیبی است که از اشتراك و اتصال دو سیر مختلف متضایف پدید می آید[1].

اشکالی که در مورد تغذی وارد شده بود[2] در باب احساس نیز به میان می آید. آیا اثری که از محسوس به حیوان می رسد باخود قوهٔ حساسه متجانس و متشابه است، یا اینکه حاس و محسوس باهم مجانست ندارد؟ ارسطو این مسأله را نیز به طریقی مانند آنچه درمورد تغذی در پیش گرفته بود حل می کند، یعنی می گوید که محسوس ابتدا باحاس نامتجانس است، ولیکن، بعداً، یعنی درضمن تحقق عمل احساس، آلت حسی با محسوس مجانست می یابد. درضمن عمل تجنیس[3]، چنانکه خود او گفته است، دست گرم می شود وچشم رنگ می پذیرد، وشایدکلام اورا بتوان چنین ادامه دادکه زبان مزه می یابد و بینی بومی گیرد وگوش صدادارمی شود: منتهی فرق عمل تجنیس، چنانکه درتغذی حاصل می شود، باآنچه دراحساس دست می دهد این است که در تغذی مادهٔ غذا جذب می شودواز جنس بدن می گردد ، و در عمل احساس صورت محسوس ازمادهٔ آن انتزاع می یابد تابه آلت حسی برسد وبا آن تجانس یابد . همان طور که قطعه ای ازموم نقشی را که برروی مهراست از آهن یا زر جدا می کند و آن نقش را بدون ماده به خود می گیرد[4].

اشکالی که درتبیین کلام ارسطو به هرصورت باقی است این است که ماهیت عمل احساس، مخصوصاً جنبهٔ روحانی آن، واصالت قوهٔ احساس درمقابل تأثیرشیء محسوس خارجی، معین نیست. درست است که ارسطو باتقسیم استحاله به دو قسم مختلف و تخصیص قسم اخیر آن به احساس روشن داشت که قوهٔ حاسه ازخود فعالیتی ابراز می دارد و،

۱ـ درمورد تشخیص روابط سه گانهٔ توازی وتعدی ووحدت دربین حاس و محسوس رجوع شود به هاملن، درس بیستم. وروبن، مبحث احساس، درفصل دوم ازقسمت پنجم.

۲ـ رجوع شود به ص ۴۴

۳ـ Assimilation

۴ـ دربارهٔ نفس۴۲۴الف۱۶تا۲۴

بدین ترتیب، درمقابل‌شیء خارجی تنها جنبهٔ انفعالی ندارد، ولیکن باید دانست که بسیاری ازامور جسمانی نیزکه هیچ‌گـونه خاصیتی از حیات در آنها پدیـدار نیست چنین‌اند، ودرمقابل محرك خارجی نیروئی ازخود آنها ظاهر می‌شود وروبه تمامیت وفعلیت می‌رود. پس‌سرانجام ازبیان‌ارسطو معلوم نگردیدکه آنچه در عمل احساس جنبهٔ حیاتی و نفسانی دارد و برتغیر بدنی وجسمانی‌افزوده می‌شود تا ادراك یکی از کیفیات خارجی را ممکن سازد چیست ؟ و اینکه ارسطو می‌گوید که آلت حسی به‌صورت‌شیء محسوس درمی‌آید وباآن ازیك جنس می‌شود برای بیان ادراك که امر نفسانی است‌کافی نیست، ودرواقع جنبهٔ زیستی‌احساس‌باجنبهٔ روانی آن دربیان‌ارسطو به‌هم آمیخته وابهام‌یافته است[۱].

از اینکه‌گفتیم‌که حاس و محسوس‌متضایفند و هیچ‌کدام ازآن دوبدون دیگری فعلیت نمی‌یابد شاید چنین تصور شود که ارسطو برای اشیاء محسوس خارجی قائل به‌وجود اصیل ومستقلی نبوده و این اشیاءرا در حین احساس وادراك شخص حاس از فعلیت وتحقق بهره‌ور نمی‌دانسته است ، وبدین ترتیب مذهب او به نحوی از انحـاء به ایدئالیسم تقریب و تشبیه گردد.ولی چنین تصوری خطاست. تضایف حاس‌ومحسوس مانند نسبت عدد۲ به‌عدد ۴ نیست‌که هیچ یك از آنها جز بارجوع به‌دیگری مفهومی نداشته باشد. حاس‌ومحسوس هردودرضمن عمل احساس فعلیت می‌یابد، یعنی درحالی که ادراك بالفعل حاصل می‌شودمتعلق ادراك نیز فعلیت می‌پذیرد، به‌طوری‌که می‌توان گفت‌که صوت مسموع باعمل استماع دو جنبهٔ مختلف از فعلیت‌واحده است. معذلك حاس ازمحسوس تبعیت دارد. این تبعیت تا آنجاست که اگر محسوس زوال پـذیرد احساس منتفی می‌گردد ، درصورتی که عکس آن درست نیست، مثلاً هرگاه رنگ ازمیان برود بینائی مفهومی ندارد و لیکن زوال بینائی موجب زوال رنك نمی‌شود[۲].

۱ـ رجوع‌شود به‌راس‌اوایل‌مبحث‌احساس

۲ ـ قاطیغوریاس ۷ ب ۳۶ به‌بعد.دربارهٔ نفس۴۲۶الف۲۰تا۲۶. مابعدالطبیعه گاما ۱۰۱۰ ب۳۱تا۱۰۱۱الف۱. همچنین‌رجوع‌شود به‌راس‌وروبن،مبحث‌احساس.

پس اشیاء خارجی درغیاب ادراکات وجود دارد، وعلاوه برخواص اولیهٔ خود کیفیت معینی نیز درآنهاست که چون شخص‌مدرك حاضر شود محرك قوهٔ ادراك در آن شخص می‌گردد و استحالهٔ مخصوصی راکه مرور به‌سوی فعلیت مشترك دربین حاس ومحسوس است پدید می‌آورد. پس، ارسطو با این نظر که قبل از او وجود داشت، وسفید وسیاه را وجودی مستقل ازقوهٔ باصره‌قائل نبود، موافق نیست. تضایف حس‌ومحسوس درنظر اومانند تضایف محرك بامتحرك است‌که، بااینکه تحقق حرکت‌جز باتلاقی ومشارکت آن‌دوممکن نیست،مع‌ذلك،اصالت‌وتقدم با محرك‌است. بدین ترتیب‌در رئالیسم‌ارسطو وقول او به‌اصالت محسوس‌شکی نمی‌توان‌داشت.

همین نظررا درمبحث‌عقل‌نیزمی‌توان استنباط‌کرده‌چه، چنانکه‌خواهیم‌دید، فکر انسان تاصورت شیء خارجی را درخود منطبع نساخته است فقط امری بالقوه است، وبعد ازقبول صور خارجی است که خود فکر نیز فعلیت می‌یابد ، و در واقع وجود اشیاء خارجی شرط وجود بالفعل برای فکر است نه اینکه فکر علت مولد اشیاء باشد.

اما این نظرکه ارسطو دربارهٔ اصالت محسوس داده است اشکالاتی‌داردکه خود او کوششی برای‌حل آنهانکرده‌است. محسوس محرك حاس‌به تولید احساس است، اما هرمحرکی تنها درشیء متحرك تحقق می‌یابد، وهرگاه متحرکی نباشد که حرکت را قبول کند وآن‌را درخویشتن فعلیت‌دهد ناچار محرك نیز صفت تحریك رانخواهد داشت وآن‌را فعلیت نتواند داد. چنانکه پزشك فن خودرا تنهادروجود بیمار به‌فعلیت می‌رساند واگر بیمار نباشد پزشك نخواهد بود به همین‌ترتیب محسوس نیز فعلیت خود را درحاس به‌دست می‌آورد، وتنها درضمن عمل‌احساس است‌که استعداد اشیاءخارجی برای محسوس بودن تحقق می‌یابد وبه تمامیت می‌رسد . وچون چنین باشد آن‌وجود مستقل واقعی‌که جدا از شیء منفعل (متحرك یا بیمار یا حاس) برای شیء فاعل (محرك یاطبیب یامحسوس) قائل‌می‌شویم درکجاست ؟ بااندکی تأمل روشن می شود

که قبول وجود مستقل و اصیل برای محسوس مارا بدانجا می‌کشاند که قائل به‌وجود محسوس مطلقی که از هرگونه اضافه‌ای مبراست باشیم، و آن را دارای فعلیت ازلی محض بدانیم‌که نسبت به قوهٔ حساسه درحکم محرك نامتحرك‌است، وقبول این‌نتیجه مارا به مذهب افلاطونی نزدیك می‌سازد[1].

۱۱ – اقسام سه‌گانهٔ حس ومحسوس

اشیائی که می‌توانند متعلق احساس قرارگیرد برسه قسم است: ۱ - اشیائی‌که مستقیماً متعلق ادراك است وادراك هریك ازآنها به یکی ازحواس‌اختصاص و انحصار دارد. درچنین احساسی وقوع خطاممکن نیست، مثل رنگ‌که محسوس بصری‌است وصوت‌که محسوس سمعی است وطعم‌که محسوس ذوقی است[2]. ۲ - اموری‌که ادراك آنها تعلق به تمام حواس دارد. و، یاالاقل، مشترك دربین دو حس بینائی وشنوائی است. این امور عبارت است از: حرکت و سکون، بعد و شکل (که خود جنبهٔ خاصی از بعد یا به عبارت دیگر نتیجهٔ تخصیص وتحدید بعد است)، عدد وواحد[3]، که شاید زمان را نیز بتوان برآنها افزود[4]. این‌قبیل اشیاء را محسوسات مشترك‌گوئیم وحس‌مشترك مکمل ادراك محسوسات خاص‌است. چه، اشیائی‌که متعلق احساس یکی ازحواس است زمانی به درستی وبه تمامی ادراك می‌شود که بتوان دانست‌که واحد یا کثیراست، متحرك یا ساکن است، بزرگ یا کوچك است وشکل آنها چیست، ودر واقع این دونوع احساس ازهمدیگر قابل تفکیك نیست[5]. ۳ - اموری که بالعرض متعلق احساس قرار می‌گیرد، یعنی خود آنها را مستقیماً احساس نمی‌کنیم، بلکه،

---

۱ – رجوع شود به روبن، مبحث احساس

۲ – دربارهٔ نفس ۴۱۸ الف ۸ تا ۱۷

۳ – دربارهٔ نفس ۴۱۸ الف ۱۷ و ۴۲۵ الف ۱۵ وهمچنین De sensus ۴۴۲ ب ۵ تا ۷

۴ – راس مبحث احساس

۵ – روبن فصل دوم از قسمت پنجم مبحث حس مشترك

چون باامری‌که متعلق مستقیم ومخصوص احساس‌است مقارنت دارد به تبع آن و به‌طور عرضی احساس می‌شود . سفیدی متعلق خاص حس بینائی‌است، اما چون ادراک نمائیم که آن شیء سفید رنگ شخصی است که پدر او دیارس[1] نام دارد متعلق ادراک ما محسوس بالعرض است ، یعنی شیء از آن حیث‌که سفید است بینائی ما را مستقیماً و بالذات متأثر می‌سازد واز آن حیث‌که پسر دیارس است تنها بالعرض ادراک می‌شود . درواقع اعراض شیء محسوس بالذات است وخودشیء ، یعنی جوهر آن و بعضی ازصفات اضافی دیگر آن ، محسوس بالعرض است[2]. وقوع خطا دراین دو نوع اخیر از احساس، یعنی ادراک محسوسات مشترک ومحسوسات بالعرض، ممکن است .

۱۲ ـ حواس اختصاصی وسلسلهٔ مراتب آنها

به تعداد محسوسات خاص حواس خاص وجوددارد، یعنی هرکدام ازاین حواس مختص ادراک یکی ازکیفیات محسوس است . مثلاً باصره حس رنگ ، سامعه حس صوت ، شامه حس بوی و ذائقه حس طعم است . اما لامسه را متعلق واحدی نیست بلکه اموری‌که به وسیلهٔ آن احساس می‌شود کیفیات متعددی است‌که قابل تحویل به یکدیگر نیست ، وتنها وجه مشترک آنها این‌است‌که باید باتماس مستقیم ادراک شود، مانندگرم وسرد وخشک وتر ونرم وزبر وسنگین وسبک وغیره[3] . همان طورکه دربین نفوس سلسلهٔ مراتبی وجود دارد[4] حواس نیز نسبت به یکدیگر مترتب است . در پست‌ترین مدارج احساس حس لامسه قرار دارد که هیچ جانوری را از آن مستغنی نمی‌توان دانست . چه ، درنظر ارسطو لزوم احساس برای این است که حیوان چون به‌قصد تحصیل غذا به حرکت درآید بتواند باقوهٔ حساسه غذائی‌راکه به‌دست می‌آورد

---

۱ ــ Diares شخص فرضی است ومی‌توان بجای‌آن‌زید یا عمرو گفت.

۲ ــ دربارهٔ نفس ۴۱۸ الف ۸ تا ۹ و ۲۰ تا ۲۴

۳ ــ دربارهٔ نفس ۴۱۸ الف ۱۲ تا ۱۳ و۴۲۲ ب ۱۷ تا ۳۴

۴ ــ رجوع شود به ص ۲۴ تا ۲۶

بشناسد [1] وهم‌چنین بتواند خود را ازآفاتی که متوجه به حیات اوست محفوظ دارد، و چون هرشیئی تنهاازطریق تماس باشیء دیگرمی‌تواند برای‌آن سودمند یازیان‌آور باشد ، وهم‌چنین شیء تنها ازحیث اینکه ملموس‌است می‌تواند غذای حیوان باشد ، نخستین حسی‌که این دوخاصیت اصلی حیوان را برمی‌آورد لامسه است وهرجانوری ناگزیراست ازاینکه دارای لامسه باشد . بعد ازحس لامسه حس ذائقه قرارمی‌گیرد که خود تغییرشکلی ازلامسه است وخواص غذارا ازاین حیث‌که مأکول یاغیرمأکول است تمییز می‌دهد. بعد ازآن حس شامه است‌که حس دقیقی نیست ومخصوصاً درجهٔ دقت‌آن درانسان‌کمتر ازبعضی ازحیوانات دیگراست . بالاخره دوحس سامعه وباصره واقع می‌شودکه عالی‌ترین حواس‌است . این دوحس ضرورتی برای حیات‌ندارد بلکه برای رفاه وکمال حیوان است . به همین سبب تنها دربعضی ازحیوانات‌که درمدارج عالیهٔ کمال است وجود دارد . این دوحس ازیك طرف موجبات رفاه بیشتررا بـرای حیوان فراهم می سازد ، چه ، این قدرت را به حیوان می‌دهد که غذا یا خطررا از فاصلهٔ بعید بدون احتیاج به تماس مستقیم ادراك نماید ، وازطرف دیگرارزش عالی ازلحاظ ادراکـی ومعرفتی دارد ، چه ، سامعه برای مکالمه ضروری است و مکالمه بزرگ ترین وسیلهٔ تعلیم و تعلم است ، وباصره وسیلهٔ ادراك دقیق اختلافات اشیاء از حیث رنگ وشماره وشکل وحرکت می‌باشد [2] .

۱۳ ــ شروط مادی وعضوی تاثرات حسی

برای اینکه شیئی بتواند محسوس گردد انواع شروط مادی ضرورت دارد :

۱ ـ آلات حسی مختص به‌هرکدام ازمحسوسات مثل‌چشم وگوش وبینی وغیره که درمقابل هرکدام ازآنها یك زوج‌کیفیت متضاد قراردارد که محسوس آن است ، مثل سفید وسیاه که محسوس چشم است وزیروبم‌که محسوس گوش است وتلخ وشیرین

۱ــ همان صفحات

۲ــ دربارهٔ نفس ۴۵۳ ب ۴ تــا۲۵ و همچنین رجوع شود به داس ، نفس وقوای‌آن

که محسوس زبان است وگرم وسرد وخشك وتر وسخت ونرم ونظایر آنها که محسوس لامسه است [1]. جملهٔ این آلات بامرکزاصلی احساس در ارتباط است [2].

۲ ـ محیطی را که واسطه دربین حاس ومحسوس باشد، مثل هوا یا آب که واسطه دربین شیء مبصر وآلت باصره است، ارسطو برای تمام حواس لازم می‌شمارد، وبدون آن هیچ‌گونه احساسی را ممکن نمی‌داند. چنانکه می‌گوید: اگر شیئی مستقیماً برمردمك چشم جای گیرد دیده نمی‌شود، حتی درمورد لامسه وذائقه نیز، با اینکه ظواهر امر برخلاف آن حاکی است، وچنان می‌نمایدکه وقوع احساس به‌وسیلهٔ تماس مستقیم شیء باآلت لمس باشد، چنین محیطی وجود دارد وآن گوشت بدن حیوان است [2]. یعنی ارسطو آلت حس لامسه را واقع درسطح پوست بدن نمی‌داند، بلکه، درداخل بدن ودر زیرگوشت می‌داند وبه عقیدهٔ او اثر شیء مملوس باید از گوشت بگذرد تا بدان آلت برسد ومحسوس گردد [3].

۳ ـ کیفیات محسوس دربین دوحدانتهائی ومتضاد به‌اختلاف درجات قرارگرفته است، مثلاً چشم نسبت به رنگ حساس است و رنگ دارای درجات متوسطی است که هرکدام ازآنها به نسبت معینی ازسیاه وسفیدکه دوحد انتهائی رنگ‌است ترکیب یافته است.

۴ ـ آلت حسی خود نیزباید به صفتی که از اختلاط دو حد نهائی محسوس حاصل می‌شود متصف‌گردد. منتهی به شرطی‌که دراین اختلاط هیچ‌کدام ازآن دوحد بردیگری غلبه نجوید وکیفیتی که درآلت حسی است واسطه و رابطهٔ دوحد متضاد محسوس باشد. این شرط باعث‌آن می‌شودکه آلت حسی تحت تأثیرهرکدام ازدوحد متضاد منفعل شود ونسبت ترکیبی‌آن دوحد را درحدود متوسط نیز دریابد.

---

۱ ـ دربارهٔ نفس ۴۲۲ ب ۲۴ تا ۳۳

۲ ـ دربارهٔ نفس و هاملن ص ۳۸۰

۳ ـ دربارهٔ نفس ۴۱۹ الف ۳۰

۵ ـ نسبت ترکیب اضداد درشیء محسوس تااندازه‌ای باید غیرازنسبت ترکیب آنها درآلت حسی باشد چنانکه هرگاه دست انسان گرم یاسرد باشد اشیائی را که درهمان درجه ازحرارت است احساس نمی‌کند [1].

۶ ـ اختلاف دربین این دونسبت یعنی دربین دوکیفیتی که ازاختلاط ضدین در شیء محسوس وآلت حسی پدید می‌آید بیشتر از اندازهٔ معین نمی‌تواند بود . چه ، اگراختلاف ازحد مقرر تجاوزکند آلت حسی را زیان می‌رساند ویا ازمیان می‌برد. چنانکه نورشدید ممکن است که چشم‌را صدمه زند یایکسره نابینا سازد [2]. درمورد لامسه باید گفت که چون احساس اصلی وضروری حیوان همان است اختلاف شدید دربین حاس ومحسوس ممکن است که خود حیوان را نیز باآلت حسی‌او ازمیان ببرد، چنانکه‌اختلاف درجهٔ حرارت یابرودت یاصلابت دربین شیء خارجی وبدن حیوان، نه تنها لامسه ، بلکه حیات‌آن را نیز در معرض زوال قرار می‌دهد [3].

۷ ـ تغیری‌که ازشیء خارجی درمحیط‌متوسط بین‌حس ومحسوس پدید می‌آید وموجب احساس می‌شود باید حد اقلی ازشدت را حائزشود یا، به اصطلاح جدید ، باید به‌آستانهٔ معین برسد ، والا ، آلت احساس را متأثر نمی سازد . به همین سبب اشیاءکم‌رنگ یااصوات ضعیف جداگانه قابل‌ادراك نیست؛ مگراینکه‌آنهارا درضمن رنگ یاصوت دیگری ادراك نمائیم ، یعنی ازحیث اینکه جزئی ازاشیاء بزرگ تر یااصوات قوی‌تراست، ازراه تفکروقیاس ، بدانها پی ببریم [4].

۱۴ ـ ابصار .

عالی‌ترین حواس ، که می‌توان آن را نمودارکامل عمل احساس دانست ، حس

---

۱ ـ ۴۲۳ ب ۳۱ تا ۴۲۴ الف ۱۰

۲ ـ دربارهٔ نفس ۴۲۴ الف ۲۸ تا۳۲

۳ ـ ۴۳۵ ب ۷ تا ۱۹

۴ ـ رجوع شود به راس ، مبحث احساس

باصره است . دراین حس ازوم محیط متوسط دربین حاس ومحسوس ، کـه در سایر حواس نیزکمابیش مشهود است ، باوضوح بیشتری پدیدار می‌شود[1]. این محیط شیء شفاف است[2] که ، بااینکه واسطهٔ اشیاء مرئی وچشم‌است ، فقط وسیلهٔ انتقال نیست، بلکه خود دارای صفات ایجابی است . یعنی خاصیت معینی است‌که بالقوه در هوا و آب وبعضی ازاجسام دیگرمثل شیشه‌ها وبلورها وغیره وجود دارد. تمام‌اجسام‌مرکبی که بانسبت‌های مختلف‌کمابیش مشتمل برهوا وآب‌است به‌همان نسبت ازاین خاصیت، یعنی ازقوهٔ شفافیت ، برخوردار است، و به‌اختلاف درجهٔ شفافیت رنگهای مختلف را پدیدار می‌سازد . پس رنگ ، برعکس‌آنچه فیثاغوریان می پنداشتند ، همان سطح اجسام ملون نیست ، بلکه ، حدی برای شفافیت اجسام است همان طورکـه شکل عبارت ازحدی برای بعد اجسام است ، یعنی هرچه قوهٔ شفافیت در شیئی کمتر باشد به‌رنگ سیاه نزدیك ترمی‌شود ، وهرچه بیشترباشد ازآن دورتر می‌گردد ، وبه‌رنگ سفید می‌گراید، وبدین ترتیب‌اقسام رنگ دربین دوحد سیاه وسفید به‌وجود می‌آید. قوهٔ شفافیت چون به تمامی در حال عدم فعلیت باشد تاریکی پدید می‌آید ، وچون فعلیت یابد روشنائی یعنی نور غیرملون حاصل می‌شود ، واین نورخود مرئی نیست ، بلکه شرط لازم برای مرئی شدن رنگ است .

آتش یا اجرام آسمانی که خود نخستین مورد رؤیت است قدرتی دارد که شفاف بالقوه را شفاف بالفعل‌گرداند . یعنی قوهٔ شفافیتی‌که به درجات وحدود مختلف دراجسام‌کدر وشفاف وجود دارد ، تحت تأثیرآتش یا اجرام‌آسمانی‌که شفاف بالفعل است ، فعلیت می‌یابد . ازفعالیت‌آن ، دراجسام کدررنگ پدید می‌آید ، ودراجسام شفاف نور به ظهور می‌رسد . نور ، برعکس آنچه آمپدکلس می‌پنداشت ، حـرکت انتقالی نیست ، بلکه حرکت‌کیفی است ، یعنی نتیجهٔ استحالهٔ حاصله درمحیطی‌است

---

۱ ـ هاملن ص ۳۸۰

۲ ـ Diaphane

که بالقوه شفاف بوده واینك فعلیت یافته‌است . درمرحلهٔ دیگراجسام‌رنگین برروی جسم شفافی‌که واسطهٔ‌آن اجسام باآلت باصره است تأثیرمی‌کنند واستحالهٔ جدیدی در آن به وجود می‌آورد ، و چون آلت رؤیت در سطح خارجی چشم نیست ، بلکه ، چیزی درداخل سراست ، وشیء شفاف ازجسم محسوس تاهمین آلت داخلی امتداد و اتصال‌دارد ، به طوری‌که زجاجیهٔ چشم خود نیزازهمین شیء ، یعنی ازآب، تشکیل یافته‌است، استحالهٔ‌حاصله درشیء شفاف تاخودآلت باصره امتداد می‌یابد وچون‌بدان فرا می‌رسد رؤیت را ممکن می سازد .

درنتیجه :

۱ ـ واسطهٔ حس ومحسوس دراحساس بصری شفافیتی‌است‌که به‌درجات مختلف درهمهٔ اجسام وجود دارد .

۲ ـ دراجسام‌کدر قوهٔ شفافیت محدود است وچون‌این قوهٔ محدود فعلیت یابد رنگ به ظهور می‌رسد .

۳ ـ در اجسام شفاف ، مانند هوا وآب ، قوهٔ شفافیت نامحدود است ، وچنین قوه‌ای هرگاه به فعلیت درآید نورپدید می‌آید ،

۴ ـ فعلیت قوهٔ شفافیت دراجسام‌کدر وشفاف تحت تأثیرآتش یااجرام‌آسمانی حاصل می‌شود . پس نور حرکتی نیست‌که از مبدأ نورانی ، مثل آتش یا ستارگان ، صادرشده باشد ، بلکه استحاله‌ای است‌که تحت تأثیر این مبدأ در اجسام شفافی مثل هوا یاآب ازقوه به فعل رسیده است .

۵ ـ امتداد شیء شفاف از جسم مرئی تا داخل چشم موجب انتقال استحالهٔ حاصله درآن به‌آلت‌بینائی، یعنی موجب حصول رؤیت،می شود .

نظر به همین ملاحظات‌است‌که بایدگفت که اگرجسم برروی خودآلت بینائی قرارگیرد ، بی‌آنکه واسطه‌ای دربین آن دوباشد ، قابل رؤیت نیست . چه رؤیت به سبب‌استحالهٔ حاصله درجسم شفافی‌است‌که واسطهٔ حس ومحسوس‌است ، وهمین امررا

درحواس دیگر مانند شنوائی و بویائی وغیره نیز می‌توان ملحوظ داشت[1].

به‌طوری که می‌بینیم مطالعات ارسطو در باب حواس اختصاصی شامل نکات مهم وفوائد بسیاری است ولیکن ، به سبب ارتباطی‌که باآراء خاص او درعلم طبیعت و وظائف‌الاعضاء دارد واین‌آراء اعتبار خودرا ازدست داده‌است ، مغلوط و سقیم است .

۱۵ - حس مشترك

گفتیم‌که یکی از اقسام سه‌گانهٔ محسوسات‌محسوسات‌مشترك است ، وبرای علم به‌کیفیت ادراك‌آنها باید حس مشترك را مطالعه کرد .

نخست بایدگفت‌که اصطلاح حس مشترك‌که ارسطو خودآن را به ندرت به‌کار برده است[2] به معنی حس مستقلی علاوه برحواس پنج‌گانه نیست. بنابراین نمی‌توان آن را حس ششم نامید[3] وحواسی‌که ممکن بوده است که در وضع کنونی عالم مادی برای ما حاصل‌آید منحصر به همان حواس پنج‌گانه است. زیرابه طوری‌که درمبحث سابق دیدیم احساس جز درمحیطهای معینی‌کـه واسطه دربین حس ومحسوس است و جز به وسیلهٔ اعضائی که آلت ادراك محسوسات است حاصل نمی‌آید ، واین وسائط و آلات هـر دو باید از عناصر پدید آید . حال اگـر حس دیگری می‌توانست باشد می‌بایست‌اجسام بسیط دیگری جزعناصرچهارگانه‌که درساختمان وسائط وآلات کنونی احساس به‌کاررفته است وجود داشته باشد ، واین فرض بادلایلی‌که وجودچهار عنصر وحصر عناصررا به‌آن چهار ، برمبنای حرکـت طبیعی ، اثبات می‌کند منافات دارد . به علاوه ، اگرحس مشترك حس دیگـری غیراز حواس پنج‌گـانه می‌بود ، و محسوسات مختص به خود می‌داشت ، می‌بایست عمل‌آن نیز مانند عمل سایر حواس

---

۱ - برای توضیحات بیشتر رجوع شود به فصل هفتم ازکتاب دوم نفس بـا حواشی منقول ازترجمهٔ فرانسوی وهمچنین به‌کتاب ارسطو تألیف راس اواخر مبحث احساس

۲ - درکتاب نفس‌گویا فقط‌دریك‌مورد به‌کاررفته باشد : ۴۲۵ الف ۲۷ ،

۳ - دربارهٔ نفس‌کتاب ۳ فصل ۱ اوایل فصل .

خطا ناپذیر باشد . چه ، دراحساس خاص‌که درضمن آن فاعل احساس ازحیث صورت با متعلق آن یکی می‌شود خطا راه ندارد . وحال‌آنکه در ادراك محسوسات مشترك وقوع خطا ممکن است ، چنانکه در مورد عدد که یکی از محسوسات مشترك است خطای مشهوری‌که‌آن را خطای ارسطوئی نامیده‌اند وقوع می‌یابد .

پس آنچه متعلق حس مشترك است اشیاء و اموری است‌که ادراك آنها نمایندهٔ طبیعت مشترك حواس پنج‌گانه با یك دیگراست. یعنی قوهٔ حساسه را باید قوهٔ واحدی دانست‌که برای وصول به‌اغراض مخصوص به پنج حس مختلف تقسیم می‌شود، وبرای هرحسی آلتی راکه باعمل خاص آن تناسب دارد به‌کار می‌گیرد ، و ضمناً جنبهٔ غیر اختصاصی‌آن نیز مصدراعمال ادراکی معینی‌است ، وقوهٔ حساسه را ازلحاظ این‌اعمال حس مشترك می‌نامیم . این‌اعمال عبارت است از :

۱ .ـ ادراك محسوسات مشترك ـ قبلاً دیده‌ایم‌که محسوسات مشترك عبارت‌است ازحرکت وسکون وبعد وشکل وعدد وواحد وزمان. احساس این امور نتیجهٔ احساس محسوسات خاص است ، یا به عبارت دیگر، عرضی ازاین محسوسات می‌باشد. یعنی همان طورکه محسوسات خاص بامحسوسات بالعرض همراه بوده است محسوسات مشترك نیز بامحسوسات خاص مقارن است ، منتهی با این تفاوت‌که مقارنهٔ محسوس بالعرض بامحسوس خاص ، مثلاً رنگ سفید باپسر دیارس ، امراتفاقی است ، اما مقارنهٔ محسوس مشترك بامحسوس خاص امردائمی است . یعنی محسوسات مشترك‌از اعراض ذاتی ونتائج ضروری محسوسات خاص است ، واین اعراض یانتایج را ذهن ما درموقع‌اسناد هرکدام ازمحسوسات خاص به یك متعلق خارجی وترکیب وتفصیل‌آنها به دست می‌آورد ، وچنانکه قبلاً نیزگفته‌ایم ، تنها دراین موقع، یعنی تنهادرموقعی که عمل حس‌مشترك باعمل یکی ازحواس مختصه مقرون می‌شود، معرفت شیء به‌تمام وکمال میسرمی‌گردد ، مثلاً عمل خاص‌بینائی که احساس رنگ‌شیء است همواره‌با احساس بعد وشکل وحرکت (یاسکون) ووحدت (یاکثرت) ومدت همراه‌است وازاین همراهی گزیری ندارد . پس این امورمحسوساتی نیست‌که جدا از اشیائی‌که متعلق

حواس پنج‌گانه‌است به وسیلهٔ قوهٔ مخصوص ومستقلی احساس شود، بلکه ، ادراک آنها نتیجهٔ اسنادی است که باتصورات حاصله از احساس اشیاء مقارن است ، مثلاً شیئی را از آن لحاظ که دارای رنگ‌است باحس باصره احساس می‌کنیم ودرضمن عمل بینائی باقوهٔ کلی ومشترک احساس بعد وشکل وحرکت را نیز درآن تمییز می‌دهیم .

۲ ـ ادراک محسوسات بالعرض . شیء سفید رنگی را به وسیلهٔ باصره ادراک می‌کنیم ودرضمن احساس سفیدی‌آن‌که متعلق مستقیم و مخصوص بینائی است این‌امر را نیز ادراک می‌کنیم‌که‌آن شیء سفید رنگ شخصی است‌که پسر دیارس یا کلئون است . ادراک این معنی متعلق اصلی بینائی نیست بلکه نسبت بدان محسوس بالعرض است .

شیء دیگری را می‌بینیم وبی‌آن‌که آن را بچشیم درمی‌یابیم‌که شیرین است. رؤیت این شیء ، یعنی ادراک رنگ آن ، متعلق مستقیم حس باصره‌است ، ولیکن ، ادراک شیرینی آن ربطی به عمل اصلی بینائی ندارد ، بلکه ، محسوس بالعرض برای بینائی است ، وحصول آن مستلزم این است‌که‌قبلاً همان شیء راهم دیده وهم‌چشیده باشیم ، تابعداً بتوانیم تنها بادیدن‌آن طعم آن را نیز تصورکنیم .

روان‌شناسی جدیدمی‌گوید که در این هردو مورد حافظه و تداعی معانی نیز مانند احساس دخیل ومؤثر است ، یعنی خاطرهٔ گذشته از طریق تداعی تحت تأثیر ادراک فعلی احیاء می‌گردد. اما ارسطو ، چون در ادراک محسوسات بالعرض ومشترک از تأثیر تداعی معانی غافل بوده ، وقوع چنین احساسی را حمل برآن کرده است که قوهٔ حساسه از جنبهٔ اختصاصی خود ادراک محسوسات مختصه به هریک از حواس را می‌کند و از جنبهٔ کلی خود محسوسات بالعرض و مشترک را احساس می‌نماید ، ودر ادراک محسوسات بالعرض وقوع خطا امکان پذیراست[1] .

۳ ـ تفصیل و ترکیب محسوسات خاصه . ـ در تعریف احساس‌گفته شد که آن

---

(۱) رجوع شود به راس مبحث‌حس مشترک .

فعلیت مشترك حاس و محسوس است ، یعنی قوه‌ای که در فاعل حس وجود دارد باید به اشتراك قوه‌ای‌که در متعلق حس است فعلیت یابد تا احساس شیء حاصل‌شود. به استناد اصول مذهب ارسطو شیء واحد می‌تواند بالقوه اشیاء متعدد باشد ولیکن همین که فعلیت یافت یکی از آن اشیاء بیشتر نمی‌تواند بود. برطبق این اصل ، مثلاً قوهٔ بینائی چون به فعلیت درآید می‌تواند یاسیاه ویا سفید باشد، ولیکن مقدور نیست‌که در یك‌حال هم سیاه‌وهم‌سفید گردد ، یا به‌عبارت دیگر، هم‌سیاهی‌وهم‌سفیدی را احساس‌کند. پس‌چگونه است‌که قوهٔ حساسه می‌تواند رنگهای مختلف را در آن واحددر شیء معین احساس‌کند و آنهارا از همدیگر تمییزدهد و باهم ترکیب نماید و ، علاوه بر رنگهای مختلف‌که متعلق حس واحد است ،کیفیات دیگری که احساس آنها به‌حواس دیگر تعلق‌دارد نیز درهمان‌حال محسوس به آن‌می‌شود. یعنی‌مجموعهٔ واحدی از کیفیات محسوس مختلف بایکدیگرشیء واحدی را پدید می‌آورد که از اشیاء دیگر متمایز و متعلق معرفت تجربی حیوان است. مثلاً ابتدا قطعهٔ بزرگی از رنگ با حس‌باصره رؤیت می‌گردد، بعداً در این قطعهٔ رنگ انفصال و انقسامی‌تمییز داده می‌شود ، یعنی برروی شیء رنگین دوقطعهٔ علی‌حده که اختلاف رنگ دارد ، یا درجات مختلفی از رنگ واحد را پدیدار می‌سازد ، از یکدیگر جدا می‌گردد ، و درهمان حال ادراك رنگ‌که از طریق بینائی حاصل می‌شود وکیفیاتی که ازطریق حواس دیگر به دست می‌آید باهم تطبیق‌وترکیب می‌شود. مثلاً زردکه متعلق باصره است باشیرین‌که محسوس ذائقه‌است به هم‌دیگرمی‌پیوندد واین طعم وآن‌رنگ هردو به‌شیء واحدی انتساب می‌یابد و براثر تکرار این ترکیبات معرفت تجربی نسبت به اشیاء حاصل‌می‌شود. حال باید دیدکه تشکیل چنین معرفتی چگونه امکان‌می‌یابد؟

قبلاً گفتیم که هرکدام از حواس باید حد متوسط در بین دوحد متضادی که محسوس خاص او راست‌باشد تا بتواند جملهٔ آن حدود را ادراك‌کند . اینك با تعمیم این‌قاعده‌گوئیم‌که برای ادراك جملهٔ این‌محسوسات مختلف وتمییز آنها از یکدیگر و

ترکیب آنها برای تشکیل معرفتی کـه متعلق به شیء واحدی است می‌بایست قوه‌ای متوسط و مشترك دربین محسوسات تمام حواس باشد ، تا بتواند همهٔ این محسوسات را باهم ادراك نماید وازهم تمییز دهد و باهم در شیء واحدی جمع آورد. این قوه نمی‌تواند خود یکی از حواس مختصه باشد ، چه ، دراین صورت باید مدرکات آن منحصر به یك طبقه از محسوسات مثل رنگ‌هـا یا طعم‌ها یا بوی‌هـا باشد ، و حال آنکه قوهٔ مزبور ، مثلاً ، رنگ زرد را با طعم تلخ در شیء واحدی بنام صفرا جمع می‌کند و یا رنگ‌زرد را با طعم‌شیرین به‌یك‌عمل‌ودر یك‌حال‌بازمی‌یابد وآن‌دورا به‌هم‌می‌پیوندد وعسل‌را پدیدمی‌آورد. بالاخره چون براثر عادت حاصله از تکرار ، رؤیت‌رنگ‌زرد با تصور طعم‌شیرین بیشتر از طعم تلخ مقارن بوده‌است‌گاه ممکن است‌که شیئی را به رنگ‌زرد دریابد وگمان عسل ببرد و حال‌آنکه درواقع صفرابوده وخطا در احساس دست داده است . حس مشترك علاوه براینکه عامل ترکیب در بین معطیات حواس مختلف است مبدأ تفصیل و تمییز آنها ازیکدیگر نیز می‌باشد . چه،کافی نیست که محسوسات تنها درعالم خارجی از هم‌متمایز باشد ، بلکه ، باید این‌تمایز موردادراك نیز قراربگیرد. اما این ادراك به‌وسیلهٔ حواس مختصه‌که هرکدام درحدود جنس‌خود محصور ومحدود است نمی‌تواند بود، بلکه، باید به وسیلهٔ قوه‌ای انجام پذیرد که از یك‌طرف ، چون مدرك محسوسات است، آن‌را احساس می‌گوئیم ، وازطرف دیگر ، چون حاکم به تمایز همهٔ آنها از یکدیگر است مشترك می‌نامیم و چنین قوهٔ حاسهٔ حاکمه‌ای‌درسلسلهٔ مراتب عالی‌تر از احساس‌مجرد است . ارسطو این احساس را هم واحد وهم‌کثیر دانسته‌است. وحدت آن ازاین لحاظ است‌که محلی برای اتحاد یافتن ودرهم فرورفتن حواس مختصه‌است ، وکثرت آن از این‌لحاظ است‌که توجه به‌حواس متعدد و مختلف دارد واز همین‌رو تشبیه به‌نقطه گردیده که ، با اینکه بالفعل واحد است ، درهمان حال هم آغاز وهم انجام خطوط متعدد می‌تواند بود . چنین حسی را چنانکه بارهـا گفته‌ایم نمی‌توان مانند حواس دیگر محل قبول نوع مخصوصی از

محسوسات پنداشت ، چه فعل آن که مستلزم تمییز یا حکم است از فعل احساس خاص که ادراك محسوس معینی است مستقل ومجزاست .

حس مشترك که حدجامع وفاصل تمام حواس است مقری در ناحیهٔ قلب دارد [1] و این مقر منبع نفخه یا روحی است که در مجاری مخصوصی که بوسیلهٔ آنها مراکز حسی محیطی باقلب در ارتباط است جاری میشود [2]

حس مشترك باحواس اختصاصی متلازم است یعنی نه حس مشترك میتواند بدون حواس مختصه به‌کار پردازد و نه حواس مختصه میتوانند بدون حس مشترك باهم جمع آیند ومعرفتی در دربارهٔ شیئی بنیاد گذارد.

ارسطو دربعضی از موارد لامسه را حس نخستین مینامد [3] و در موارد دیگر حس مشترك را چنین میخواند و اشتراك این دوحس دریك صفت ممکن است موهم این شود که حس مشترك همان حس لامسه است واین معنی که حس لامسه نیز مانند حس مشترك مجمعی از حواس جزئیهٔ کثیره است این تصور را تأیید کند ولیکن از توضیحاتی که راجع به معنی حس مشترك داده شد معلوم گردید که آنرا باهیچ کدام از حواس اختصاصی نمیتوان مشتبه ساخت [4] .

۴ ـ وجدان یا ادراك ادراك ـ . در همان حالی کـه میبینیم ، میدانیم که میبینیم ، یعنی به رؤیت خود ادراك داریم . مبدأ چنین ادراکی چیست ؟ این مبدأ یا خودهمان حس باصره است که در حینی که شیء مرئی را احساس میکند عمل رؤیت را نیز ادراك مینماید ویا حس مستقل دیگری است؟ اما اگر حس مستقلی باشد اولاً چنین حسی که رؤیت را ادراك میکند باید رنگ را نیز که متعلق رؤیت است ادراك

---

(۱) اجزاء حیوانات ۶۶۵ الف ۱۰ به بعد

(۲) اجزاء حیوانات همان صفحه وحرکت حیوانات ۷۰۳ الف ۱۴ تا ۱۶

(۳) دربارهٔ نفس ۴۱۳ ب ۴ و ۴۲۲ ب ۲۰ تا ۲۳

(۴) رجوع شود به روبن مبحث حس مشترك

نماید، واز همین رو حیوان یاانسان را باید دوحس جداگانه برای ادراك رنگ باشد وچنین نیست. ثانیاً باید حس ثالثی فرض کنیم که بوسیلهٔ آن بتوانیم ادراکی راکه از رؤیت خود حاصل می‌کنیم ادراك نماییم، و این سلسله را تابی‌نهایت ادامه دهیم یا سرانجام باید به‌حسی برسیم که خود بتواند ادراك خودرا ادراك نماید واگر چنین بتوان کرد چرا هم‌اکنون قدرت به‌ادراك خودرا به‌همین حس باصره‌ای که داریم منسوب نسازیم. اما اگر ادراك عمل رؤیت به وسیلهٔ خود بینائی باشد چون شیئی که متعلق بینائی است رنگ است ناچار حس باصره که خود متعلق بینائی قرار می‌گیرد باید درهمان نخستین وضع‌خود دارای رنگ باشد. اما ارسطو این اشکال‌را واردنمی‌داند. چه اولاً ادراك به‌وسیلهٔ باصره اعم از دیدن‌است چنانکه ظلمت را نیز به‌وسیلهٔ باصره ادراك می‌کنیم ولو اینکه آن‌را نمی‌بینیم. ثانیاً عامل بینائی به یك معنی رنگ نیز دارد. چه، آلت احساس صورت شیء محسوس‌راجدا از مادهٔ آن به خود می‌گیرد وبه همان صفت متصف می‌شود وبه همین ترتیب است‌که ادراکات و تخیلات در غیاب اشیائی‌که آنهارا به‌وجود آورده‌است در آلات حسی‌ما به‌جای می‌ماند [1]. پس مفاد رأی ارسطو راچنین باید دانست‌که خود بینائی است‌که می‌بیندکه می‌بیند [2]. اما در جای‌دیگر این عمل‌را به‌قوهٔ واحد مشترکی‌که غیراز حس باصره است نسبت‌می‌دهد [3] وبه‌ظاهر در بین‌این دوقول او تناقضی پدید می‌آید، و حال‌آنکه در حقیقت چنین نیست. زیراکه این قوهٔ واحد که همان حس مشترك است، چنانکه سابقاً گفتیم، باتمام حواس اختصاصی که از جملهٔ آنها بینائی است مقارن است، پس درهمان‌حال که بینائی اصلاً احساس محسوس جزئی خود یعنی رنگ است،چون حس مشترك نیز به طور فرعی والحاقی درجنب آن واقع و باآن متلازم است،احساس به احساس

---

(۱) دربارهٔ نفس ۴۲۵ ب ۱۱ تا ۲۵

(۲) ۴۲۵ ب ۱۲ تا ۱۷

(۳) De somno ۴۵۵ الف۱۲تا۱۷

خود نیز دارد و به طور خلاصه فعل رؤیت را که نسبت به اشیاء داریم با خود باصره ادراک می‌کنیم منتهی نه از آن لحاظ که باصره است بلکه از آن حیث که ادراک است وهمین نتیجه را برهمهٔ حواس مختصه می‌توان تطبیق کرد.

بدین ترتیب ارسطو یکی از نخستین کسانی است[1] که مسألهٔ وجدان[2] را طرح کرده ومشکلات آن را مورد بحث قرارداده است. نظر او درحل این مسأله مخالف با مذهب التقاطی جدید[3] است که وجدان را نیروی مشخص ومتمایزی درحیات روحی می‌پندارد. چه، به عقیدهٔ ارسطو ، عمل وجدان به تمامی در یك نیروی واحد مرکزی مجتمع نیست، بلکه، هرکدام ازقوای ادراکی ما ازقبیل احساس وگمان[4] واستدلال، درهمان حال که نخست اشیاء غیراز خود را ادراك می‌کنند ، خود را نیز درگذارهمین ادراك می‌شناسد. درمورد احساس، چون ارسطو آن را قوهٔ واحدی شمرده است که برای وصول به اغراض مخصوص به حواس متعدد تقسیم شده، وباوجود انقسام وحدت اصلی خود را نیزمحفوظ داشته است ، از همین حیث، وحدتی راکه درآن است ، مبدأ همهٔ اعمال حسی مشترك دانسته است که از جملهٔ آنها ادراك ادراك یا به اصطلاح جدید وجدان نفسانی است[5].

این نوع ازشناسائی ، به قول ارسطو ، مایهٔ ارزش زندگی و موجب شرف آن است،چه، معرفت به نفس وعلم به علم یافکردربارهٔ فکراست که جنبهٔ الهی دارد[6].

۱ـ این رأی را ازخرمیدس افلاطون نیز می‌توان مستفاد داشت.

۲ـ Conscience

۳ـ Eclectisme

۴ـ Opinion

۵ـ برای توضیح بیشتر راجع بهمهٔ مطالب این مبحث رجوع شود به راس ودوبن و هاملن.

۶ـ اخلاق نیقوماخس ۱۱۷۰ الف ناب ۱۰ ومابعدالطبیعه ۱۰۷۴ ب ۳۴

۱٦- تخیل (فنطاسیا)

در سلسلهٔ مراتب قوای نفسانی بعد از حس مشترك قوهٔ تخیل قـرار دارد . یعنی بر طبق اصول مذهب ارسطو احساس قبل از تخیل و برای تخیل است ، بـه عبارت دیگر ، تخیل غایت احساس است چنان که همین نسبت دربین تخیل و تعقل نیز وجود دارد.

به نظردقیق می‌توان گفت که تخیل در آثارارسطو به دومعنی به کار رفته است: به معنی اول عملی مشتق از احساس یا حرکتی به دنبال حرکت حسی است به طوری که می‌توان گفت که احساس تأثرانفعالی ساده ایست بی‌آنکه هیچ گونه نظر صحیح یا غلط دربارهٔ محسوسات بتواند داد، وبرای صدورچنین حکمی تأثر حسی باید به‌وسیلهٔ تخیل تفسیرشود. تخیل بدین معنی بسیارنزدیك به معنی حس مشترك است ، ومؤید آن این است که این قسم ازتخیل درموقع حضورشیء محسوس نیزدرکاراست، وچون معنی کلمهٔ فنطاسیا دریونانی[1] بسیارنزدیك به معنی ظهور[2] است می‌توان گفت که تخیل ظهورمتعلق احساس درنفس ما است که به تصویرخیالی[3] تفسیرمی‌شود، ونسبت آن به احساس‌مانند نسبت احساس به شیء محسوس است، مثلاً مانند عمل شنیدن نسبت به صوت یاعمل دیدن نسبت به رنگ. ازهمین روارسطوتخیل‌راهم به محسوسات خاص، هم به محسوسات عرضی وهم به محسوسات مشترك ارتباط می‌دهد . در مورد اول به شرط حضورشیء محسوس تخیل راخطاناپذیرمی‌شمارد ودرمورد دیگرباوجود حضور شیء محسوس وقوع خطارا درتخیل ممکن می‌داند[4].

در توضیح مطلب می‌توان گفت که تخیل چون نمی‌تواند ،بی‌آنکه مسبوق به

۱- Phantaisie

۲- Apparaître

۳- Image

۴- رجوع شود به راس ص ۲۰۰

احساس باشد، یاجز درمورد اشیائی که احساس به آنها تعلق می‌گیرد حاصل شود، به تبع صحت یاسقم احساس، تخیل به صواب یا برخطاخواهد بود. چون دراحساس خاص خطاممکن نیست مادام که متعلق چنین احساسی حاضر باشد وعمل احساس دوام یابد تصویر خیالی حاصل از آن نیز ناچار درست خواهد بود. اما اگر متعلق احساس غایب شود تصویر خیالی آن به تدریج روبه تغییرمی‌رود و در این مرحله وقوع خطا در آن امکان می‌پذیرد. در تصاویر خیالی مربوط به محسوسات بالعرض یامحسوسات مشترك چون وقوع خطا درخودعمل احساس ممکن بود درعمل تخیل نیز به طریق اولی امکان خواهد داشت.[1]

پس ارسطو تخیل را به معنی اول از لحاظ مادهٔ آن می‌نگرد و منظور از مادهٔ تخیل همان حرکت حسی است که براثر تحریك خارجی درمرکزاحساس پدید می‌آید وبعد از زوال این تحریك نیزدرآن پایدارمی‌ماند. برای اینکه چنین امری ممکن باشد ناگزیر باید اثری که درآلت حسی حاصل شده است به‌آلت مرکزی احساس یعنی قلب[2] انتقال پذیردو به حیات خود درآنجا ادامه دهد واگر به‌وسیلهٔ حرکات قوی‌تری، که ناشی ازادراك فعلی یا ناشی ازتفکراست، مطرود ومنکوب نگردد به صورت خیالات توهمی درآید که غالباً دررؤیا واتفاقاً دربعضی ازحالات بیداری ظاهرمی‌شود. خلاصهٔ کلام این که صورت شیء محسوس چون ازمادهٔ خویش آزادگردد خودآن ماده‌ای برای تشکیل صورخیالی می‌شود، همان طورکه صورخیالی خود ماده‌ای برای اندیشه است.[3] تخیل احساسی است که ضعیف شده و ازمادهٔ خودآزادگردیده است و از این قید که

۱ـ روبن ص ۱۷۸

۲ـ ارسطو قلب را مرکز احساس می‌دانست واین عقیده را برعقیده‌ای که به موجب آن مرکز احساس رامی‌بایست درمغز بدانند ترجیح می‌داد. این رأی غلط به سبب نفوذ کلام ارسطو تاقرون متمادی به جای ماند ویکی ازموانع ترقی زیست شناسی گردید.

۳ـ رجوع شود به روبن ص ۲

محسوس‌معینی باشد رهائی یافته است[1].

به معنی دوم تخیل را از این لحاظ می‌نگرد که مادهٔ آن صورت خاص خویش را به دست می‌آورد و فعلی متمایز می‌شود که با احساس متفاوت است و آن را قوهٔ مخیله میتوان نامید که درسلسلهٔ مراتب بالاتر ازقوهٔ حساسه است. به همان منوال که احساس حالت انفعالی ساده‌ای نیست، بلکه فعلیتی‌است که قوهٔ مکنونه درشیء جاندار درضمن ارتباط بامحسوس حاصل می‌کند، تخیل نیز انفعال محض نیست، بلکه تصویری که مادهٔ متخیله است و به نقش مهر برروی موم تشبیه می‌شود فرصتی به می‌دهد تا نیروی خاص تخیل برانگیخته شود و برروی تصاویرحسی تصرف کند و در بین آنها قائل به انتخاب گردد، یعنی به حذف بعضی وقبول بعض دیگر مبادرت جوید، و فعلیتی که نسبت به فعل احساس درمرحلهٔ بالاتری است حاصل کند، بدین ترتیب تخیل، بااینکه ازلحاظ مادی با احساس یکی بود، یا بهتر بگوئیم، صورت احساس مادهٔ تخیل به‌شمار می‌رفت، از لحاظ صوری، با آن متفاوت است یعنی ماهیتی با فعل مخصوص دارد که مقتضی قوهٔ مشخص ومتمایزی ازنفس است[2].

قبلاً گفتیم که تأثرات‌حسی تاقلب که مرکزحس‌مشترك است امتداد می‌یابد وحس مشترك آنها را اعم از اینکه متعلق به حس واحد یا به حواس مختلف باشد ترکیب و تفصیل می‌کند و ازاین راه اشیاء کثیری را که تابع جنس واحدی نیست با یکدیگر وحدت ومشارکت می‌دهد وروابطی دربین آنها برقرارمی‌سازد. مثلاً درمی‌یابد که سفید نسبت به سیاه مثل شیرین نسبت به تلخ است و باتغییروضع اجزاء این تناسب روابط ونسب دیگری به دست می‌آورد، وبدین ترتیب به جای تصاویر سادهٔ حسی تصاویری ازروابط می‌نشاند که مادهٔ تخیل است. پس حس مشترك وظیفهٔ توسط در بین احساس وتخیل دارد واین عمل درتحول معرفت بسیارمهم است ومؤید نظرکلی ارسطوست‌که

۱ـ رجوع شود به هاملن ص ۳۸۳

۲ـ ۴۵۹ الف۱۴تا۱۸ و۴۵۸ ب ۲۹ به بعد ودربارهٔ نفس ۴۳۲ الف ۳۱ به‌بعد

قائل به سلسلهٔ مراتبی ازقوا وافعال درنفس است که هرحلقه‌ای ازآن سلسله مادهٔخود را ازحلقهٔ پست‌ترمی‌گیرد وچون بافعل خاص خویش بدان صورت بخشد این صورت را ماده‌ای برای حلقهٔ بالاترمی‌گرداند[1].

چنین تخیلی درغیاب متعلق احساس دست به کار می‌زند وبه همین سبب عمل آن محتاج عمل حافظه است که ارسطو کتابی مخصوص در بارهٔ آن نگاشته است. حافظه وتخیل هردوتعلق به جزء واحدی ازنفس دارد،چه، اولاً حفظ تصاویر خیالی اشیاء درغیاب‌آنها‌بدون اینکه چنین تصاویری حاصل شود و روابطی در بین آنها به وجودآید امکان پذیرنیست،ثانیاًحافظه مستلزم توجه به‌گذشته وتشخیص‌آن ازحال است، وازاین راه به قوهٔ ادراك زمان، یعنی حس مشترك، ارتباط می‌یابد، و ارتباط تخیل باحس مشترك نیزقبلاً به ثبوت پیوست. به همین سبب حافظه و تخیل با اینکه از یکدیگرتمایزدارد چنان به هم نزدیك است که‌گاهی تصویرمحفوظ باتصویرمخیل اشتباه می‌شود[2]. عمل حافظه به نظرارسطو،اگردرهمهٔ حیوانات نباشد، در بسیاری از آنها وجود دارد[3]. وبدان می‌ماندکه شیء محسوس در نفس اثری مانند نقش مهر بر روی موم گذارد که بادیدن چنین نقشی خود آن شیء و تعلق آن به گذشته معلوم گردد. اما درجنب حافظه عمل دیگری به نام تذکاروجود داردکه خاص‌انسان است. ارسطوعمل تذکاررا به دقت تحلیل‌کرده وکوشش‌انسان رابرای بازیافتن خاطرات‌خود برمبنای قواعدی قرارداده است. مطلبی که به یاد می‌آید هم باید از مطلبی‌که وجود آن دوام دارد یعنی هنوز ازیاد نرفته است متمایز باشد وهم با مطلبی که یك‌سره از یاد رفتهٔ است تفاوت‌داشته باشد. خاطره‌ای‌که سابقا فعلیت داشته و اکنون تنها بالقوه برای ماحاصل است با عمل تذکار دوباره فعلیت می‌یابد و جریان عمل بدین ترتیب

۱ـ رجوع شود به روبن ص ۱۸۹

۲ـ رجوع شود به راس ۲۰۲

۳ـ رجوع شود به هاملن ۳۸۲.

است که حرکاتی که ادراکات در اعضاء حسی ما به وجود آورده است در سلسلهٔ منظمی بر طبق سه قاعدهٔ مشابهت و تضاد ومجاورت باهم دیگر تسلسل می‌یابد ، و امکان مرور از یکی از آنها به دیگری حاصل می‌آید. پس ارسطورا می‌توان یکی از نخستین کسانی دانست که اصولی راکه امروز قوانین تداعی معانی می‌گویند کشف یاوضع کرده‌اند[1] چنین تسلسلی در تذکارار تجالی خود به خود حاصل می‌شود، امادر تذکارارادی می‌توان به عمدآن را به‌کاربرد و راه‌نمای عمل یادآوری قرارداد[2].

همین طورکه تخیل مادهٔ خود را ازاحساس می‌گیرد خودآن نیز ماده‌ای برای فکرمی‌شود وبه قول ارسطو: «نفس هرگز بدون تصاویر خیالی فکرعقلی ندارد.»[3] تصاویر خیالی‌که ازروابط دربین اشیأ و آثار حسی آنها پدید می‌آید نیك وبد اشیاء و لذت والمی راکه ازآنها درآینده حاصل می‌شود تعیین می‌کند، و این تصورهای مطبوع یا نامطبوع محرك حیوان برای میل به چیزی و فرار از چیزی می‌گردد ، چه در مورد حیواناتی‌که ازمرحلهٔ تخیل فراتر نمی‌تواند رفت، چه درمورد انسان‌که تصاویرخیالی را درمحاسبات فکری به‌کار می‌برد وبه عقل عملی می‌رسد. نکته‌ای‌که دراینجا باید بدان اشاره‌کرد این است‌که دربین تخیل وفکر مراحلی هم وجود دارد که در حکم وسائطی برای وصول‌آن دوبه یکدیگراست، زیراکه اتصال ومداومت دربین مراحل حرکت ازمبادی حکمت ارسطوست . تخیل ابتدا ماده‌ای برای حکم فراهم می‌سازد. فرق حکم با تخیل این است که اولاً تخیل بسته به میل یا ارادهٔ ما است ولی حکم چنین نمی‌تواند بود. ثانیاً تخیل به خودی خود نه صواب ونه خطاست ، بلکه،چنان که‌قبلاً گفته شد[4]، صواب وخطائی‌که درآن راه می‌یابد تابع احساس است، اما حکم

۱ـ با اینکه افلاطون تاحدودی پیشرو اوبوده است (فیدون ۷۳ د ـ ۷۴ الف)

۲ـ رجوع شود به راس

۳ـ ۴۳۱ الف ۱۶ به بعد.

۴ـ ص ۵۵

که تخیل شرط مادی ومقدماتی آن است قابل صواب وخطاست. حکم مقرون بااعتقاد است‌که خودآن نیزدرجاتی دارد یعنی ازظن[1] آغاز می‌شود و باعبور از مرحلهٔ حزم[2] به مرحلهٔ علم[3] می‌رسد[4].ارسطودراین مورد مثالی آورده است‌که روابط این‌حدود را به خوبی‌روشن می‌سازد[5] : درزمان جنگ مأموری‌که به پاسداری‌پیش‌رفته است مشعلی روشن می‌کند و به‌حرکت‌در می‌آورد تا نزدیك شدن دشمن راخبر دهد. چشم‌دیده‌بان ازاین شیء محسوس یعنی مشعلی که برافروخته و به جنبش در آورده‌اند اثری را احساس می‌کند . این اثر که همان‌روشنائی است‌محسوس خاص است ، به دنبال آن، یا بهتربگوئیم به همراه آن ، حرکت شعله‌که جزء محسوسات مشترك است با حس مشترك دریافته می‌شود ، آن‌گاه تخیل و حافظه‌به‌کار می‌افتد تا این احساس فعلی را به شیء مشتعل نسبت‌دهد . و دراین حال دیده‌بان حکم می‌کند که این آتش متحرك از وجود دشمن خبر می‌دهد و بدین ترتیب حکم که عمل عقلی است براعمالی که مکانیکی محض بود افزوده می‌شود و پیداست که ظهور آن عمل‌عقلی بی‌آنکه مبتنی براین حرکات مکانیکی باشد ممتنع است و اگر در اصل این جریان احساس فعلی وجود نداشت و سیر فعالیت نفس از تصاویر خیالی آغازمی‌شد باز به چنین نتیجه‌ای می‌رسید[6] .

نکته‌ای که باید در پایان بحث راجع به تخیل گفته شود این است‌که تصویر خیالی می‌تواند جانشین محاسبهٔ فکری در امور عملی گردد ، بی‌آنکه هیچ گونه

Opinion - ۱
Prudence - ۲
Science - ۳
۴ - ۴۲۷ ب ۱۶ تا۲۶
۵ - دربارهٔ نفس ۴۳۱ ب ۵ تا۸
۶ - رجوع شود به روبن ص ۱۹۰

مداخله‌ای از جانب عقل به عمل آید و این امر، نه تنها در مورد حیوانات، بلکه درمورد انسان نیز صورت وقوع به‌خود می‌گیرد. بدین ترتیب که تکرار احساسات متشابه منتهی به تشکیل تجربه وممارستی می‌شود که برای بسیاری از اعمال ما کافی است، و این ممارست براثر اختلاط تعداد کثیری از بقایای صور خیالی و ظهور صورت واحدی از میان آنها حاصل می‌شود. اما اگر انسان با استفاده از مفاهیم عقلی [1]، نه با استخدام تصاویر خیالی، تصمیم بگیرد کار بهتر و برتری انجام‌می‌دهد. مثلاً البته شخص می‌تواند گفت که فلان دارو بیماری کالیاس را بهبود می‌بخشد، به سبب اینکه بیماری او شبیه سقراط است‌که با همین دارو شفا یافته بود؛ اما اگر به جای آن چنین فکر کند که فلان دارو برای بیمار صفراوی و دوای دیگر برای بیمار حمائی مناسب است‌کار خود را بیشتر مطابق صناعت و متکی برعلم می‌گرداند. چنین تجربه‌ای با تمام فقر ونقصی که دارد مبنای نوعی از رأی‌است، و حتی بالاتر از چیزی است‌که افلاطون گمان درست می‌نامد. چه،گمان درست خواص خود را به سبب حسن تصادف وبدون استناد به تجارب علمی و فنی دارد. و همین تجربه است که پیرمردان جهاندیده را قادر بدان می‌سازد که با یك نظر اجمالی و بدون محاسبهٔ عقلی نتایج افعال و امور را به اطمینان تمام پیش‌بینی‌کنند [2].

ازاین شرح‌در نظراول چنین برمی‌آیدکه روان‌شناسی ارسطو جنبهٔ مکانیکی دارد. زیرا که براین مبناست که حرکت حسی اولیه مبین یك سلسله از حرکات دیگر است که هریك از آنها نمودار جنبه‌ای از فعالیت نفسانی است، واین حرکات قابل آن است‌که خود باهم ترکیب شود وآثاری به‌وجود آوردکه هرکدام ازاین‌آثار نیز خود محرك باشد، و جملهٔ آنها مبتنی براصل جسمانی و متفرع از آن است، به‌طور خلاصه نفس تابع بدن است. با همهٔ این اگر به‌دقت بیشتری نظرکنیم می‌بینیم

---

(1) Concepts

۲ رجوع‌شود به روبن ص۱۹۱

که شیء محسوس به‌این عنوان محرك حس است که نیروئی را که تعلق به خود نفس دارد تحریك‌می‌کند ، نه این که ازخارج حرکتی درآن‌پدیدآورد وعین همین نسبت دربین تصاویر خیالی و قوهٔ متخیله وجود دارد . به‌علاوه ، هرکدام از مراحل بالاتر غایتی برای حرکات نفسانی در مراحل پائین‌تر است ، و باتوجه بدین معنی روشن می‌شودکه اولاً روان‌شناسی ارسطو جنبهٔ توان‌مندی [1] وغائی دارد نه جنبهٔ مکانیکی و حرکتی ، ثانیاً امور حیاتی و نفسانی به‌وسیلهٔ قوائی از نفس که مستلزم بعضی از مقارنات بدنی‌است تبیین می‌شود ؛ و به‌طور خلاصه بدن‌تابع نفس‌وشرطی برای تحقق قوای آن می‌گردد . رؤیـا را در مذهب ارسطو باید از جملهٔ امور تخیلی دانست چه ماده‌ای که صورت رویا را می‌پذیرد امور حسی است ، ولیکن چون ارسطو خود حواس را در ضمن عمل رؤیا غیر فعال می‌شمارد ، یعنی به هم‌کاری احساس فعلی‌در حصول رؤیـا برخلاف آنچه روان‌شناسی جدید حکم می‌کند پی‌نبرده است ، ناچار آن را فقط‌ازآثار تخیل می‌شمارد، یعنی براساس تصاویر خیالی‌که مشتق ازاحساسات قبلی‌است مؤسس می‌داند . طرز عمل نفس در رؤیا چنین است‌که در حال خواب‌که هرگونه محرك خارجی غایب است نفس توجه خودرا فقط به تصاویر خیالی معطوف می‌دارد ، و چون ، برعکس‌حالت بیداری ، تصاویرذهنی برهمدیگر نظارت نمی‌کند و قوهٔ انتقاد وجرح و تعدیل به سبب فشاری‌که خون برروی قلب یعنی آلت مرکزی ادراك وارد می‌سازد معلق ومختل است در معرض اغواء و اغفال از طرف این تصاویر واقع می‌شود و آنها را به‌جای خود اشیاء محسوس می‌گیرد و همین‌امر است‌که رؤیا را صورت پذیر می‌سازد [2].

۱۷ ـ حرکت [3]

در بحث راجع به قوای نفس گفتیم که دوجنبهٔ اصلی حیات حیوانی و انسانی

(1) Dynamique

۲ رجوع شود به‌راس ص ۲۰۳

۳ در این بحث علاوه برکتاب ارسطو دربارهٔ نفس از کتاب راس راجع به ارسطو نیز استفاده شده‌است

ادراك و حركت است . اینك چون از بحث راجع به ادراك حیوانی فارغ شدیم قبل از شروع به بحث راجع به فکر و عقل کـه از ممیزات انسان است مختصری راجع به حرکت می‌آوریم .

آیا حرکت زائیده از سراسر نفس‌است یااز یکی‌از اجزاء آن [1] ناشی می‌شود؟ اگر حرکت معلول جزء معینی از نفس باشد این جزء کدام است ؟ آیا جزء متمایز و مستقلی است‌که خاصیت دیگری جزصدورحرکت ندارد ، یا یکی ازقوای‌مشروحهٔ نفس است که علاوه برفعل مخصوص خود منشأ حرکت نیز می‌تواند بـه شمار آید ؟ این قوه کدام یك از قوای سه‌گانهٔ نفس، یعنی تغذی و احساس و تفکر، می‌تواندبود؟ .

حرکت ناشی از قوهٔ غاذیه نیست ، چه ، حرکت همواره متوجه به غایتی است و مقتضی تخیل یا شوق است و در نباتات که از قوهٔ غاذیه بهره ورند وجود ندارد . منشأ حرکت قوهٔ حساسه هم نیست ، چه ، حیوانات همگی دارای احساسند و حال آنکه برخی ازآنها حرکت را فاقدند . حرکت ناشی از تفکر هم نیست،چه ، انسان حتی در موقعی‌که در بارهٔاشیاء و اموری‌که باید درپی‌آنها رفت یاازآنها دوری‌جست می‌اندیشد باز فکر او محرك ضروری برای جستجوی آنها یا دوری از آنهانیست ، یعنی انسان می‌تواند دربارهٔ لزوم طلب چیزی بیندیشد بی‌آنکه در طلب آن برخیزد، و یا حکم به‌لزوم اجتناب از چیزی بکند بی‌آنکه از آن بگریزد . حرکت آنگاه به‌دنبال اندیشه فرا می‌رسد کـه میل یا شوق [2] با آن همراه باشد پس گوئی می‌توان گفت کـه منشأ حرکت شوق است ، منتها شوقی که تحت تأثیر تفکر یا تخیل قرار دارد [3] به‌طوری‌که هرگاه مسلط برخود باشیم ، برخلاف اقتضای شوق ، از عقل‌تبعیت

---

۱ اصلاح جزء یااجزأ مسامحةً و به‌تبع‌خود ارسطو به‌جای قوه و قوای نفس به‌کار می‌رود والا نفس به سبب وحدتی که در اوست اجزائی به معنی اخص ندارد .

۲ اصطلاح اسلامیان

۳ تخیل نیز نوعی از تفکراست . چه ، مردم اغلب به‌جای تفکرعلمی تخیل‌می‌کنند، و درحیوانات نیز تخیل جانشین استدلال و تعقل است .

می‌کنیم ، و مانع حرکت می‌شویم .

میل یا شوق خود بردوقسم است: ۱ ــ اراده یاشوق عقلی‌که به‌خیر توجه‌دارد. ۲ ــ شهوت [1] یا شوق غیر عقلی که متوجه به اشیائی است‌که به‌ظاهر خیر می‌نماید ، یا به عبارت دیگر متعلق اراده خیر آنی و غائی و متعلق شهوت خیر آنی و ظاهری است .

حرکت حیوان مستلزم چهار چیز است [2] : ۱ ــ متعلق حرکت یا مشتاق بــه کــه محرك غیر متحرك است ، یعنی بی‌آنکه خود حرکت کند همین کــه تصور بشود حرکت را به‌وجود می‌آورد. ۲ ــ قوهٔ شوقیه که محرك متحرك است یعنی چون خود قبول حرکت می‌کند موجب حرکت نیز می‌شود . ۳ ــ شیء متحرك یعنی حیوانی که به حرکت در می‌آید . ۴ ــ آلت جسمانی که قوهٔ شوق به واسطهٔ آن حیوان را تحریك می‌کند ، این آلت خود در حال سکون باقی است وتحرك آن به سبب شوق بدین معنی است که قبول‌تغییر کیفی می‌کند ، ولیکن با این حال اجزاء مجاورخود را با عمل جذب و دفع به حرکت در می‌آورد ، مثل مفصل که یکی از دو حد آن در حال سکون و دیگری درحال حرکت دورانی است ، و نسبت به حد ثابت جذب ودفع می‌شود . اما آلتی که منشأ اصلی حرکت است قلب است که ارسطو آن‌رامحور بدن می‌شمارد و نقطه‌ای می‌دانند که نفس درآنجا برروی بدن تأثیرمی‌بخشد .

پس میل یا قوهٔ شوقیه علت حرکت حیوان است . اما شوق مستلزم تخیل خیر یا لذت مطلوب است و چنین تخیلی یا تخیل حسابگر [3] ورای زن [4] است و یا تخیل

---

(1) Appétit

۲ دربارهٔ نفس ۴۱۶ ب ۲۵ تا ۲۹ .

(3) Imagination Calculatrice

(4) Imag. déliberatrice

حسی[1] است. درمورد اخیر حیوان تحت تأثیر تخیلات مبهم خود، به محض اینکه در آن به وجود آید، حرکت می‌کند. چنین تخیلی باشوقی که همراه است حتی در جانوران پست نیز وجود دارد. امادر مورد اول خیراتی که تخیل می‌شود باهمدیگر مواجه می‌آید ودر این حال حرکت سه صورت دارد: ۱ـ عمل غیرعقلی که ناشی ازشهوت است ۲ـ حالت بی‌اختیاری[2] که ناشی از غلبهٔ متناوب شهوت بر اراده واراده برشهوت است ۳ـ عمل ارادی یاعمل ناشی‌از عقل که به‌حکم طبیعت همیشه تفوق با آن‌است[3].

---

(۱) Imag. Sensitive

(2) incontinence

(۳) در بارهٔ نفس ۴۳۳ ب ۴۳۴و۲۹ الف ۵ ـ ۱۵

فصل سوم

عقل در نظر ارسطو

۱ ـ مدارج معرفت

به قول یکی ازمحققین [1] نظرارسطو راجع به معرفت چنان‌که درروان‌شناسی اوآمده بااصولی‌که درمنطق اومبنای بحث بوده است تفاوت دارد . درمنطق اومفاهیم فکری به طور ثابت تصورمی‌شود وهرکدام ازآنها، بعدازاین‌که به‌دنبال جریان نفسانی معینی به ظهوررسید وصورت پذیرفت و استقلال وجودی به دست‌آورد ، بردیگری حمل می‌شود ، ودرواقع موضوع منطق مطالعهٔ قواعد ارتباطاین تصورات بعدازوصول آنها به حال ثبات است، یابه عبارت دیگرمنطق ارسطوفنی برای تحلیل ایست‌مندی[2] فکراست. اما درروان‌شناسی او طرز پدیدآمدن مفاهیم فکری و جریانی‌که منتهی به ظهورآنها می‌شود مطالعه می‌گردد ، یعنی سیرتحولی معرفت ومدارجی‌که دراین‌سیر پیموده می‌شود وطرز مرور ازدرجه‌ای به درجهٔ دیگر تا وصول به غایت مطلوب‌که ظهورمفاهیم‌کلی عقلی است بیان می‌شود ، یابه عبارت دیگر ، روان شناسی ارسطو

---

۱ ـ هاملن ص ۳۸۴

۲ ـ Statique

علمی است که موضوع آن تحلیل توان مندی فکر است[1] .

هر معرفتی بااحساس شروع می‌شود ومنظور ازآن احساس جزئی است کــه در مکانی معین و زمانی معلوم به فردی مشخص تعلق می‌گیرد ، نه این‌که برطبق اصل تذکر افلاطونی[2] معرفت جزئی کنونی بامعرفت‌کلی ازلی‌کــه در عالم مثل داشته‌ایم تبیین شود . معرفت چون بااحساس آغازشد به مجرای تحول خود درمدارج متوالی می‌افتد ودراین تحول هردرجهٔ معرفت ازمعرفتی‌که‌مقدم برآن است بیرون می‌آید . یعنی درجهٔ بالاترمعرفت درمرحلهٔ پائین تروجود داشته منتهی بالقوه بوده است . در واقع مسألهٔ معرفت بامسألهٔ وجود مانند بسیاری ازمسائل دیگر یك‌سان وباتمسك به قوه وفعل حل می‌شود . هیچ‌گونه معرفتی ، برخلاف آنچه افلاطون می‌پنداشت،قبلاً وجود بالفعل نداشته وازعدم مطلق نیز بیرون نیامده است ، بلکه، معرفتی که اکنون فعلیت دارد ازمعرفتی بالقوه‌که مقدم برآن بوده ناشی شده است . یعنی‌انسان معرفت خودرا بااحساس جزئی‌آغازکرده ومفهوم‌کلی راکه بالقوه درآن احساس مندرج‌است اندك‌اندك فعلیت بخشیده است ، همان طورکه ازلحاظ وجودی نیزصورت‌های معقول دراشیاء محسوس قرار دارد بی‌آنکه دارای وجود مفارق ومطلق باشد . اما به همان ترتیب‌که صورت معلول ماده نیست ، بلکه علت وغایتی برای‌آن‌است ، مفهوم‌کلی نیز زائیدهٔ احساس وتخیل نیست ، بلکه به سبب تقدم فعل برقوه و لزوم تبیین مراحــل فروتر بامرحلهٔ برترکه از مبادی فلسفهٔ ارسطوست ، باید تعقل را علت غائی احساس بشماریم وعقل را موجد مفاهیم‌کلی ، یاخود عین این مفاهیم ، بدانیم[3] .

پس باوجود این‌که ارسطو احساس را سرآغـاز معرفت دانسته است نظر او را دربارهٔ معرفت نمی‌توان مبتنی براصالت حس[4] دانست ، بلکه ، احساس اشیاء جزئی

---

۱ ـ Dynamisme

۲ ـ Reminiscence

۳ ـ هاملن ص ۳۸۵

۴ ـ Sensualisme

وجمع وتألیف آنها درتصاویر خیالی شروطی است که برای حصول مفهوم کلی از لحاظ انسان وآمادگی انسان برای تحصیل آن ضرورت دارد ، بدون اینکه مطابق باماهیت این مفهوم یاموجد این ماهیت باشد .

بعد ازاحساس وحس مشترك به مرحلهٔ تخیل وتصاویرخیالی می‌رسیم که درآنها هنوزآثاری‌ازتشخص وفردیت وجود دارد، وبعد ازتخیل نوبت به مـراحلی ازمعرفت می‌رسد که فاصله وواسطهٔ تخیل وتفکراست، ودرهرکدام ازآنها معرفت انسان اندکی به معرفت کلیات نزدیك تر می‌شود تـا به عمل تعقل می‌رسد . دراین مـرحله نیز ، چنانکه ازمفاد بعضی ازاقوال ارسطو پیداست ، ابتدا بین نطق [1] وعقل [2] باید تفاوت گذاشت [3] . وقتی که عقل درمرحلهٔ نطقی است بسیارنزدیك به تخیل است وکلیتی که دراین مرحله برای مفاهیم عقلی حاصل است آنهارا ازکثرت رها نمی‌سازد وبه‌ماهیت مجرد ونامنقسم نمی‌رساند وعـاری ازماده ولواحق آن نمی‌گـرداند . درخود عقل ، چنان‌که خواهیم دید ، دومرحلهٔ انفعالی وفعلی می‌توان تمییزدادکه‌دربین آنها گویا ارسطو لزوم مراحل متوسطی را احساس کرده است بی‌آنکه نامـی ازآنها ببرد . به طوری‌که بعدازعقل بالقوه مرحله‌ای‌ازفعلیت را برای عقل قائل‌است‌که درآن معقولات را برای خود حاصل‌کرده است وهرموقعی کـه بخواهد بنفسه می‌تواند به‌آنها فعلیت بخشد، والبته این مقام فروترازمقام عقلی است که درکمال فعلیت یعنی فعلیت مطلقه است [4] . وشاید بتوان ، مانند بعضی ازمحققین، برآن بودکه ارسطو مرحلهٔ نطقی عقل را دربین عقل بالقوه وعقل بالفعل جای داده است [5] اگرچه بعض دیگرمقام نطق را

---

۱ ـ Logos

۲ ـ Intellect

۳ ـ رجوع شود به هاملن ص ۳۸۵ ودوبن ص ۱۹۴

۴ ـ دربارهٔ نفس ۴۲۹ ب ۶ تا ۹ ودوبن اواخر مبحث عقل

۵ ـ دوبن ص ۲۰۴

فروتر ازعقل منفعل گرفته‌اند [1] ولی این مسأله خود درقیدابهام است‌که‌آیا وجوداین مراحل‌می‌تواند موجب ارتباط عقل بالقوه به عقل بالفعل ورفع بینونت ازمیان‌آن دو شود وهردورا یکی‌گرداند ، یا این‌که عقل بالفعل مفارق ومتعالی است ؟

۲ ـ دوعقل یا دوجنبه ازیك عقل

درهرمقوله ازاشیاء طبیعی ماده ازصورت متمایزاست : ماده بالقوه همهٔ اشیائی است‌که واقع درتحت‌آن مقوله است ولیکن بالفعل هیچیك ازآنها نیست . امابرای این‌که چنین ماده‌ای فعلیت یابد وبه صورت یکی ازاشیاءآن مقوله‌درآید ناچارباید قائل به علت فاعله‌ای بودکه خود بالفعل دارای همان صورت باشد وفعلیت‌آن بتواند غایت ومحرکی برای قوهٔآن قرارگیرد . نه تنها درطبیعت بلکه درصنعت نیز چنین است ، یعنی صنعت را نیز غایتی است‌که صانع صورتی ازآن غایت را برمادهٔ صنعت حمل می‌کند . پس درجهانی‌که درزیرفلك قمرواقع است درهرگونه تولیدی ، اعم‌از طبیعی یاصناعی ، مادهٔ تولید وعلت فاعلی‌آن ازیکدیگرمتمایز است .

حال‌گوئیم ارسطو ، برخلاف افلاطون ، قائل به‌وجود بالفعل برای معقولات نیست، بلکه،آنهارا اموری می‌داندکه بایدازمادهٔ محسوسات ومخیلات تولید وتجرید شود و چنان‌که به‌موقع خود گفته‌خواهد شد عقل خود نیز درضمن این که معقولات بالفعل را پدید می‌آورد تحقق و فعلیت می‌یابد . پس در اینجا نیز برای تحقق‌تولید، برطبق همان اصل‌کلی ارسطوئی ، باید قائل به تمایزقوه از فعل یاماده از صورت یا امکان ازوقوع یاعلت فاعله ازعلت منفعله بود ، وبه عبارت دیگر، دو عقل متمایز یا دوجنبهٔ متمایز عقل را باید تصدیق داشت‌که یکی‌ازآن دورا مفسران حکمت‌ارسطو عقل ممکن یاعقل قابل یاعقل منفعل نامیده ودیگری را عقل فعال خوانده اند .

دراین مورد ، به سبب ابهامی‌که دراصل اقوال ارسطو بوده ، بحثی پیش آمده وبسیار به درازا کشیده است . وآن اینکه‌آیا یکی ازآن دوعقل خارج ازنفس انسان

---

۱ ـ هاملن ص ۳۸۵

قراردارد یاهردوعقل حال [1] درنفس انسان است و، برفرض این‌که شق اخیر صحیح باشد، آیا این دوعقل جدا ازیکدیگراست وهرکدام به‌استقلال وجود دارد یا باهم وحدتی پدید می‌آورد، یعنی انسان‌را عقل واحدی بیش نیست‌که درآن دوجنبهٔ متمایز می‌توان تشخیص داد.

قول ارسطو درکتاب نفس، بعد ازاین‌که لزوم تمییز ماده راازعلت فاعله بیان می‌کند، چنین است: «... پس واجب است‌که درنفس نیزقائل بـه چنین تشخیصی باشیم. درواقع، ازیك طرف، درآن عقلی را تمییز می‌دهیم کـه چون خود تمام معقولات می‌گردد مشابه ماده است و، ازطرف دیگر، عقلی راکه مشابه علت فاعلی‌است زیرا که همهٔ آنهارا احداث می‌کند به اعتبار این‌که ملکه‌ایست‌که مشابهت به نور دارد. زیراکه به یك معنی نور نیز رنگ های بالقوه را به رنگ های بالفعل تغییرمی‌دهد وهمین عقل است که چـون بالذات فعل است مفارق وغیر منفعل وعاری از اختلاط است...» [2]

دراین قول مجمل طرز بیان طوری است‌که هردواحتمال را درباب عقل تجویز می‌کند وبه همین سبب دوگروه بزرگ ازمفسرین ارسطو، هرکدام به اقتضای مشرب خود، یکی ازآن دورأی را اختیارکرده وسعی درتأییدآن با استشهاد به‌اقوال دیگر ارسطو نموده‌اند. این اختلاف ازعهد قدیم تـا کنون درمیان اهل نظرباقی است و معمولاً درتاریخ فلسفه یکی ازآن دورأی، یعنی قول به وحدت عقل وحلول آن را درنفس، به‌سبب اینکه طماس قدّیس [3] برآن بوده است عقیدهٔ طماسی، ورأی دیگر، یعنی جـدائی عقل فعال ازعقل منفعل ووقوع عقل فعال را درخارج ازنفس انسان، عقیدهٔ ابن رشدی نامیده‌اند [4].

---

۱ ـ به تشدید لام

۲ ـ دربارهٔ نفس کتاب سوم فصل پنجم

۳ ـ Saint Thomas d ' Aquin

۴ ـ نوینس فصل، مبحث ۳، دیلم عقل ونفس درفصل چهارم ازکتاب سوم نفس

گروه نخستین بیشتر ازهمه دربارهٔ اینکه ارسطو درفقرهٔ منقوله‌گفته است‌که : «باید درنفس نیز قائل به چنین تشخیصی باشیم ...» تأکیدکرده وبرآن رفته‌اندکه صریح بیان ارسطو حاکی‌است‌که این هردو مبدأ فعال ومنفعل را درنفس، یعنی‌حال درنفس وجزء خودنفس، باید دانست. ازقدما ثاوفرسطس [۱] وثامسطیوس [۲] وآمونیوس [۳] چنین‌گفته‌اند ودرقرون وسطی طماس قدیس درمواضع عدیده ازآثار خود به همین فقره استشهاد نموده ونظرمخالف را ردکرده است . از مفسرین جدید برنتانو [۴] و دوکورت [۵] همین رأی را تأیید کرده وهردو عقل را متعلق به نفس انسان وحال در آن دانسته‌اند . راس [۶] نیز به مفاد قول ارسطوکه مؤید تمییز دوجنبهٔ عقل درنفس انسان است اشاره‌کرده است وبه تعارضی‌که درتفسیر این قول می‌توانند به وجود آید متعرض شده‌است . نتیجهٔ منطقی چنین قولی‌همان نظرطماس قدیس ودوکورت خواهد بودکه عقل رایکی بیشتر نمی‌توان دانست: چه، نفس صورت جسم است وفصل‌ممیز نفس انسان قوهٔ عقلیهٔ اوست وبدین ترتیب باقبول تعدد عقول و وقوع آنها درنفس ناگزیر باید به تعدد صورت برای مادهٔ واحد قائل بودکه منافی عقیدهٔ ارسطوست [۷] . عقل فاعل وعقل قابل تفاوت وجودی وجوهری باهمدیگر ندارد ، بلکه امتیازی که ارسطو بدان اشاره‌کرده است ازلحاظ معرفت ، یعنی ازلحاظ عمل عقلی ، است . در واقع انسان را عقل واحدی است‌که ازلحاظ عمل دوجنبهٔ مختلف درآن مشهوداست.

---

۱ ــ Théophraste

۲ ــ Themistius

۳ ــ Ammonius

۴ ــ Brentano

۵ ــ فصل ۶ از کتاب عقل ...

۶ ــ Ross

۷ ــ رجوع شود به مبحث وحدت نفس درهمین کتاب حاضر

ازیك لحاظ معقولات بالقوه را فعلیت می‌بخشد، واز لحاظ دیگر چنین معقولاتی را که به دست‌آورده است به خود می‌پذیرد وباآنها اتحاد می‌جوید. مؤید این تفسیر آنکه ارسطو خود اصطلاح عقل فعال را به‌کار نبرده وحتی به یك اعتبار کلمهٔ عقل منفعل یاعقل ممکن را نیز استعمال نکرده است [1] وهرگز عقل را به لفظ جمع که مشعر به وجود چند عقل باشد نیاورده است. پس اعتقاد به دوگانگی عقل و وجود عقلی خارج ازنفس انسان که منطبق برعقل فعال ارسطوئی باشد مبتنی برسوء تفسیر اقوال ارسطوست.

گروه‌دوم‌که اسکندر افرودیسی وفارابی وابن سینا وابن‌رشد وجمع‌کثیری در عصرجدید ازآن جمله‌اند عقل فعال را درخارج نفس‌انسان قرارداده ودارای‌استقلال جوهری نسبت به نفس شمرده‌اند. آنچه مؤید نظراینان تواند بود این‌است‌که‌ارسطو تمایز دوعقل را به تبع قاعدهٔ جاریه درتمام طبیعت ومخصوصاً درصنعت لازم شمرده است، ودرهمهٔ موارد طبیعی وصنعتی مبدأ فعال ازمبدأی‌که قبول فعلیت می‌کند جدا است. وتحت تأثیر همان مبدأ مستقل ومفارق است‌که ماده‌ای صورتی راکه مطابق و مماثل باصورت‌آن مبدأ خارجی است به خود می‌گیرد. وآنگهی ارسطو تأثیر عقلی را که مولد وفاعل معقولات است به تأثیرنوردرفعلیت دادن به‌الوان تشبیه‌کرده‌است. وپیداست‌که نورنسبت به رنگ جنبهٔ خارجی دارد. وهمین‌که ارسطو می‌گوید که «ازیك طرف عقلی‌را می‌بینیم‌که چون خود تمام معقولات می‌گردد، مشابه ماده‌است وازطرف دیگرعقلی‌که چون تمام معقولات را احداث می‌کند مشابه علت فاعلی‌است» دلیل برتعدد این دوعقل وتمایزآنهاست. اما این قول اوصراحت بیشترداردکه عقلی را که علت فاعله است مفارق وغیرمنفعل نامیده وبدین ترتیب این عقل را جدا از نفس انسانی شمرده است [2]. وچند سطر بعد ازآن درمورد عقل فعال‌گفته است‌که این

---

۱ ـ جزبك بار درفصل پنجم ازکتاب سوم (۴۳۰ الف ۲۴) که‌کلمهٔ قابل یا منفعل را به عنوان صفتی برای عقل، نه برای تسمیهٔ نوع مخصوصی ازآن، آورده است.

۲ ـ اگرچه مفارق را مفارقت پذیرهم می‌توان ترجمه‌کرد.

عقل چنان نیست‌که‌گاهی بیندیشد وگاهی نیندیشد [1] وحال‌آنکه دوام وثبات درتفکر بالفعل را به عقل انسانی نمی‌توان نسبت داد. وبالاخره درپایان همین فصل [2] آورده است‌که این عقل ، یعنی عقل فعال ، غیرمنفعل است ، درصورتی‌که عقل قابل فساد پذیراست ، واین تقابل درفنا وبقا را که به‌این دوعقل منسوب می دارد دلیل بارزی برتغایرآن دو می‌توان دانست . اما قول دیگری از ارسطو که مؤید این نظر تواند بود منقول ازکتاب تکون خیوانات است‌که درضمن‌آن‌گفته می‌شودکه عقل ازخارج به جنین‌انسانی می‌رسد وجنبهٔ الهی‌دارد ومحتاج ومتکی به‌بدن نیست [3] این‌اختلاف یکی ازمهم ترین وجوه تعارض دربین‌آراء فرق مختلف ازمشّائین است‌که درمباحث آتیه مجال مراجعه بدان به‌کرّات پیش خواهد آمد [4] .

۳- عقل قابل یاعقل امکانی یاعقل هیولانی

دیدیم‌که به قول ارسطوعقلی داریم‌که شبیه به ماده است، زیرا که به صورت همهٔ‌معقولات‌درمی‌آید،وعقل دیگری‌که شبیه‌به‌علت فاعله‌است ، زیراکه‌همهٔ معقولات را احداث می‌کند . قسم اول عقل را به سبب همین وصفی که به عمل آمد هیولانی، بالقوه ، ممکن ، قابل و منفعل نامیده [5] و قسم دوم را فاعل یافعال خوانده‌اند [6]

عقل ممکن دنبالهٔ جریان طبیعی ادراك، یعنی مرحله‌ای ازمراحل شناسائی ، است‌که واقع درنفس انسان ومخصوص اوست. یعنی برهمان قیاس‌که مارا قوهٔ‌حساسه ایست‌که با انتقال صورمحسوسات به‌آن فعلیت می‌یابد، و در همان لحظه‌که این فعل

---

۱ ـ ۴۳۰ الف ۲۱

۲ ـ ۴۳۰ الف ۲۴

۳ ـ Génération des Animaux ۷۳۶ الف ۲۴ به بعد

۴ ـ مباحث اصل عقل واوصاف عقل فعال وشرح‌آراء ثاوفرسطس واسکندر وابن‌سینا راجع به عقل

5– Intellect matériel, Potentiel, Possible, receptif

6– Intellect agent

مشترك دربین حاس ومحسوس حاصل می‌شود سرتاسراین قوه با صورت شیء محسوس اتحاد می‌یابد و طبیعت آن قوه را همین صورت محسوس پدید می‌آورد، به همین ترتیب قوهٔ عاقله‌ای نیز هست که در حین تعقل صور معقولات را می‌پذیرد و با آنها متحد می‌شود.

عقل دارای اوصافی‌است‌به‌شرح ذیل:

۱ـ عقل هیولانی مفارق ومستقل ازبدن است یعنی ازهرگونه اتحاد واتصالی با بدن عاری است. دلیل برآن اینکه: اولاً آلت‌معینی دربدن ازآن قبیل‌که حواس را بود اختصاص به عقل ندارد؛ ثانیاً هیچ‌گونه خاصیتی مادی مانندگرمی یاسردی عقل راحاصل نمی‌شود ودرآن مؤثرنمی‌افتد وحال‌آنکه اگر جنبهٔ جسمانی داشت چاره‌ای ازچنین خواصی نبود؛ ثالثاً جنبهٔ مادی عقل موجب این می‌شدکه قوهٔ ادراك‌آن‌نسبت به معقولات محدود به اقتضای‌آلت جسمانی‌آن باشد، همان طورکه حواس همین‌وضع را دارد، مثلاً لامسه جزبعضی ازدرجات حرارت رانمی‌تواند دریافت؛ رابعاً اگرعقل را آلتی جسمانی بود می‌بایست معقول ضعیفی را بعد از ادراك معقول قوی ترادراك نتواندکرد، چنان‌که‌آلت حسی اگریك بار به شدت تحریك شود قوه حساسه راازادراك محرك ضعیف تر، بلا فاصله بعد از ادراك آن محرك شدید، عاجز می‌گرداند، در صورتی که قوهٔ عاقله بعد از ادراك معقول عالی تر به ادراك مراتب ضعیفه ازمعقولیت تواناتراست؛ خامساً عقل بنفسه انحطاط وفساد وضعف وذبول نمی‌پذیرد، البته به سبب اضطراب واختلالی‌که دربعضی ازآلات درونی بدن حاصل می‌آید عمل تفکربطیء ترمی‌شود ولیکن، همچنانکه درپیر مردان تنهاچشم به ضعف می‌گراید بی‌آنکه قوهٔ بینائی ناتوان شود واگر پیرمردی چشم سالم باز یابد به همان خوبی و آسانی جوانان می‌تواند دید، عمل تفکر و تعقل به طریق اولی قابل انفعال و اختلال نیست، زیراکه‌آلتی جسمانی‌که اختلال بپذیرد ندارد[1].

۱ـ دربارهٔ نفس ۴۰۸ ب ۱۹ـ۲۶

۲ـ عقل چون به عقیدهٔ ارسطومقری برای صور، یعنی محلی برای قبول آنها، است[1] طبیعت خود آن باید به نحوی باشدکه خلوص ومحوضت صوری راکه دریافت میدارد دگرگون نسازد[2]. یاهمان طورکه آناکساگورس گفته بود، نامخالط باشد، ومنظور ازعدم مخالطت، هم فقدان آلت مادی برای آن است، وهم خلو آن ازهرگونه صورتی که مانع قبول صورعقلی میشود. پس عقل هیولانی را نمی‌توان شیء مرکب ازماده و صورت دانست، چه، دراین‌حال صورت جزئی ومخصوصی‌که براثرالتحاق به ماده‌برای خودآن حاصل می‌آید درجنب صورعقلیه‌ای که در حین تعقل باید قبول کند ظاهر می‌شود وبا این صوربه هم می‌پیوندد و آنها را از کیفیت اصلی وحقیقی خود خارج می‌سازد. بدین ترتیب عقل هیولانی باید قابلیت محض و مجردی باشدکه هیچ قید و حدی برآن مزید نشود. و ازاین جا مشابهت عقل ارسطوئی با مادهٔ افلاطونی که در طیماؤس ازآن سخن رفته است پدید می‌آید،چه، مادهٔ افلاطونی خاصیت دیگری‌جز این‌که‌پذیرندهٔ صورت‌هاست ، و به همین سبب خود آن بی هیچ گونه صورتی است ، ندارد، وعقل هیولانی نیز به قول ارسطوهمه چیزمی‌شود بی‌آنکه خودچیزی باشد . منتهی فرق عقل باماده دراین است‌که عقل برخلاف ماده صورتی را که در آن حال[3] می‌شود تشخص نمی‌بخشد[4] وازکلیت خارج نمی‌سازد.

۳ـ ازاین دوصفت، یعنی عدم مخالطت باماده وخلو از صورت، که برای عقل هیولانی بیان شد صفت دیگری نتیجه می‌توان گرفت و آن عدم انفعال است . چه ، انفعال ازشؤن عقل نیست، و درضمن قبول صور عقلیه چیزی که انفعال می‌یابد شیء مرکب ازماده وصورت است[1] یعنی آنچه منفعل می‌شود فاعل تعقل است نه خود عقل

۱ـ ۴۲۹ الف ۲۸

۲ـ ۴۲۹ الف ۳۰ـ۲۱

۳ـ به تشدید لام

۴ـ هاملن ص ۳۸۵

که فقط استعدادقبول صور، یا به عبارت دیگر، قابلیت عقلی است[1]. معقول درعقل نفوذ نمی‌کند ومبدأ فعل درآن نمی‌شود، چه، تأثیر فعلی همواره از ضدی برضد دیگر به عمل می‌آید[2]. به همین سبب اگر گاهی این عقل راعقل منفعل بنامیم بر سبیل مسامحه وتوسع درمعنی کلمهٔ انفعال است وبهتر آنکه به‌جای عقل منفعل عقل قابل آورده شود.

۴ـ ازاین‌که جنبهٔ مادی وجسمانی را ازعقل سلب کردیم وهیچ‌گونه صورتی را بدان نسبت ندادیم وبالاخره عقل راغیرمنفعل شمردیم و جز قابلیت محض که مستلزم عدم تعین از جمیع جهات است ندانستیم خواه ناخواه این نتیجه به دست می‌آید که ارسطوخودگرفته وگفته است که «عقل نیزماهیت خاصی جزوجود بالقوه ندارد. بدین ترتیب جزئی ازنفس که‌آن راعقل می‌نامند (ومنظور من از عقل چیزی است که نفس به وسیله‌آن فکرمی‌کند واعتقاد می‌یابد) قبل از تفکرهیچ‌گونه واقعیت بالفعل نیست[3] وحالت آن رامی‌توان مانند حالت لوحی دانست که هیچ چیز بالفعل برآن نگاشته نباشد[4] یابه تفسیراسکندافرودیسی‌آن را تشبیه به چیزی کرد که هنوز برروی لوح ننگاشته‌اند[5]. این نظر، یعنی سلب هرگونه واقعیت بالفعل ازعقل هیولانی ومخصوصاً تشبیه‌آن به لوح نانوشته[6] یانانوشتهٔ لوح[7] محل بحث و تأمل و منشأ اختلاف تفسیر است که دریکی ازمباحث آتیه مورد توجه قرارخواهدگرفت[8].

۱ـ روبن ص ۱۹۵

۲ـ دوکورت ص ۴۴

۳ـ دربارهٔ نفس ۴۲۹ الف ۲۱ـ۲۵

۴ـ دربارهٔ نفس ۴۳۰ الف ۱

۵ـ رجوع شودبه Paul Moreaux ص ۱۱۴

۶ـ Tableau non_écrit

۷ـ Non_écrit du tableaü

۸ـ رجوع شودبه «بحث تعقل

۴ - عقل فعال

عقل هیولانی صورمعقولات رامی‌پذیرد ولیکن این صور برخلاف آنچه‌افلاطون می‌پنداشت وجود مستقل واقعی ندارد تا نفس درجهان برین آنها رادیده ودریافته‌باشد واینك ازطریق تذکربه ادراك مجدد آنها نائل آید بلکه به نظر ارسطوصور معقول کلی دراشیاء محسوس جزئی وجود بالقوه دارد واین وجود بالقوه باید فعلیت یابد تا قابل قبول ازطرف عقلی هیولانی باشد امابرحسب اصل کلی حکمت ارسطوهیچ‌قوه‌ای فعلیت نمی‌تواند یافت مگر اینکه تحت تأثیر وجودی که‌قبلاً چنین فعلیتی را حایز بوده یابه دست‌آورده است قرارگیرد[1] پس برای این که معقولات بالقوه فعلیت یابد عقل بالفعلی که‌ضمناً معقول بالفعل‌است ضرورت دارد واین همان است که عقل‌فعال‌نام می‌گیرد واوست که معقولات بالقوه را که در صور جزئیه ملفوف است معقول بالفعل می‌کند. انتقال فکر بالقوه به فکر بالفعل مقتضی وجودشیء متفکری غیرازشعورانسانی است. چنین عاملی وجود قبلی دارد و اگر چه ملحوظ انسان نیست ولیکن با شعور انسانی، یعنی با عقل هیولانی ، مرتبط است و این عقل رابه تفکرمی‌کشاند[2]. نظریهٔ عقل فعال ازاهم‌آراء ارسطوست و اهمیت‌آن بیشترازاین‌لحاظ است‌که درآثارمفسران ارسطووپیروان مکتب اودرمعرض مناقشات عدیدهٔ مدیده واقع شده ومنشأظهورعقاید مختلف‌گردیده است امافصلی‌که درکتاب نفس اختصاص به شرح‌آن یافته است بیشتر ازشانزده سطر نیست[3].

دربیان طرزعمل عقل فعال ارسطودوتشبیه دارد: یکی ازآن دوتشبیه عمل این عقل به تأثیرصنعت برمادهٔ خویش است[4]. تأثیر صنعت بر مادهٔ خود چنین است که

۱ـ مابعدالطبیعه، تتا ۱۰۴۹ب ۲۴

۲ـ رجوع شود به راس ص ۲۱۰

۳ـ فصل پنجم ازکتاب سوم

۴ـ دربارهٔ نفس ۴۳۰ الف ۱۲

ماده‌ای را که برای قبول صورت شیء صناعی استعداد دارد چنان تغییر می‌دهد که استعدادآن به فعلیت درآید وصورتی‌که منظوربوده است برآن منطبق شود. به‌طوری که می‌بینیم در این تشبیه توجه به تأثیر عقل فعال بر عقل منفعل است تا این مادهٔ انعطاف پذیررا به وجهی تغییردهدکه ازصوراشیاء شناختنی قبول نقش نماید. دیگری تشبیه عمل‌عقل فعال به‌تأثیر نوربرروی الوان است [1]. یعنی همان‌طورکه نور رنگهای بالقوه را بالفعل می‌کند واین قابلیت را بدانها می‌بخشد که مرئی‌گردند عقل فعال نیز کلیات بالقوه رافعلیت می‌دهد وقابل آن می‌سازدکه معقول شوند. پس نسبت نور به شیء مبصردرعمل ابصارمثل نسبت عقل به امرمعقول درعمل تعقل است، ودراین تشبیه توجه به‌تأثیرعقل فعال برروی صورمعقوله ایست‌که ازقوه به فعل می‌رسد تابتواند بر عقل منفعل منقوش‌گردد.

بدین ترتیب آنچه درنظراول دیده می‌شود این است‌که عقل فعال وجود مطلق و بالفعل وقبلی وخارجی دارد وغیرازعقل منفعل است. ولیکن برخی از پیروان ارسطو به‌خلاف این‌راه رفته وگفته‌اندکه‌عقل فعال درنظرارسطوهمان عقلی است‌که‌عقل‌منفعل نیزجنبهٔ دیگری ازآن است. اگرچه‌قبلاً بحثی به اجمال دراین مورد به عمل آمد [2] ولیکن جای‌آن است‌که به تفصیل بیشتر پرداخته شود.

طرفداران وحدت عقل می‌گویندکه قبول دوعقل متمایزومختلف موجب می‌شود که عمل واحد وبسیط معرفت‌که به تصریح ارسطوانقسام ناپذیراست ازمیان برود، و دوجوهرمتمایز برای عقل پدیدآیدکه معلوم نیست چگونه باصورت انسانیت‌که یکی بیشتر نمی‌تواند بودسازگارمی‌شود. پس ناگزیر بایدگفت‌که‌عقل‌منفعل‌وعقل‌فعال‌هیچ‌یك‌به تنهائی عقل نیست بلکه هردو باهمو در یك مقام عقل انسانی را پدیدار می‌سازد، وبه عبارت دیگردوجنبه ازیك جوهراست که از حیث وجود وحدت دارد و از حیث عمل

۱- ۴۳۰ الف ۱۵

۲- رجوع شودبه ص۶۴ تا۶۶

اختلاف می‌پذیرد یعنی دوجنبهٔ فعلی وامکانی درآن تمیزداده می‌شود . در تأیید این نظر علاوه بر استشهاد به بعضی از وجوه سبك بیان ارسطو [1] چند دلیل دیگر نیز می‌توان آورد:

یکی ازاین دلایل چگونگی معقولیت خود عقل است . یعنی تأمل در اینکه عقل هیولانی خود چگونه معقول می‌شود و مورد تعقل و تفکر قرار می‌گیرد وحدت عقل رادرنظرارسطوبه ثبوت می‌رساند. چه، گفتیم که هر معقول بالقوه‌ای تحت تأثیر عقل‌فعال‌ازقوه به‌فعل‌درمی‌آیدوچون عقل‌منفعل به‌اقتضای‌اوصاف خودقوهٔ‌محض‌است‌پس اگرعقل‌فعال‌جدا ازعقل‌منفعل می‌بودمی‌بایست‌عقل‌منفعل‌نیز تحت‌تأثیرعقل‌فعال‌از قوه به‌فعل‌درآیدومورد تعقل‌واقع‌شود. وحال‌آنکه نظرارسطوغیرازاین‌است. چه، اومی‌گوید که‌عقل‌هیولانی به‌طورغیرمستقیم معقول‌می‌شود، یعنی چون‌معقولات‌فعلیت‌یابدو بعدازآن باعقل‌اتحادحاصل‌کند تعقل‌معقولات به سبب‌اتحاد عقل‌ومعقول‌موجب تعقل‌عقل‌می‌شود. یعنی‌عقل هرگزمستقیماً‌خودرا تعقل نمی‌کند، بلکه، مورد تعقل‌آن‌معقولات دیگراست، منتهی‌چون‌این‌معقولات‌رادرضمن عمل تعقل‌باخودمتحدمی‌سازد علم‌اوبه معقول‌درحکم این‌است که‌علم‌به خود یابد[2]. همین قول دلیل براین است که‌عقل هیولانی‌جدا از عقل فعال نیست‌والا اگر عامل فعلیت بخش درقبال‌عقل بالقوه‌وجود جوهری مستقل‌می‌داشت چرامی‌بایست، برخلاف قاعدهٔ‌کلی، همان عامل‌فعال‌موجب فعلیت ومعقولیت عقل‌هیولانی نشود، بلکه تعقل عقل هیولانی به طورغیرمستقیم ودرسایهٔ تعقل معقولات واتحادآنها باخودعقل حاصل‌گردد. علی الخصوص‌که ارسطوتأکید می‌کندکه ممکن نیست‌که‌علت مؤثرخارجی باعقل مختلط شودوبه همان ترتیب که سایر معقولات را فعلیت می‌دهد خود عقل رانیزمعقول بالفعل‌سازد. چه، این رأی باحکم به وحدت وبساطت عقل‌که

۱ـ رجوع شودبه ص ۶۵

۲ـ دربارهٔ نفس ۴۲۹ ب ۴۲۹ ب ۲۸ تا ۴۳۰ الف ۹ وحواشی مربوطه

به تبع آناکساگورس مورد قبول ارسطو بوده است منافی است، وبدین ترتیب چاره جز این نیست که عقل راجوهری بسیط ونامنقسم بدانیم.

یکی دیگر ازدلایل این که فرض عقل فعال در مشرب ارسطو ، چنان که در ابتدای همین مبحث اشاره کردیم، به سبب مخالفت وی بافلسفهٔ افلاطون لازم آمده است. یعنی اگر برطبق رأی افلاطون صور معقول را دارای وجود بالفعل ازلی بدانیم برای تعقل آنها استناد به اصل تذکر[1] کافی است. ولیکن چون ارسطو ازیك طرف برای این صورت‌ها قائل به وجود بالقوه در ضمن جزئیات است و قبل از این که با عمل تعقل فعلیت یابدآ نها رامعقول و کلی نمی‌شمارد و ازطرف دیگر به سبب تقدم فعل برقوه وجود عامل مؤثری را که خود معقول بالفعل است برای سیر معقولات دیگر از قوه به فعل لازم می‌داند ازتشخیص دوجنبهٔ عقل ناگزیرشده و بدین ترتیب به فرض عقل فعال درمقابل عقل منفعل رسیده است . طماس قدیس راجع به این مطلب می‌گوید که: «ارسطو ازمخالفت باحوزهٔ افلاطون به فرض عقل فعال راه برده است. افلاطون جواهراشیاء راجدا ازمادهٔ آن‌ها می‌داند وبی‌واسطه معقول بالفعل می‌شمارد. امادر نظر ارسطو این جواهردرخود ماده جای دارند ومعقول بالفعل نیستند. به همین سبب می‌باید مبدأی رافرض کند که بتواندآ نهارا ازماده تجرید نماید ومعقول بالفعل گرداند و این همان است که عقل فعال می‌گوید.[2]»

بدین ترتیب فیلسوفی که قائل به وجود معقولات مفارق نیست تا آن‌ها را مورد تعقل بشناسد، وبرای تخلص ازاین عقیده ورفع محظور به‌فرض عقل فعال رسیده‌است چگونه می‌تواند خود این عقل‌را مفارق بداند ومستقل ازوجود انسان ومنفك ازمادهٔ عقلی آن بشمارد . پس برای حفظ اصول ارسطو ناگزیر می‌باید عقل فعال را با عقل منفعل ازلحاظ جوهریکی بدانیم واختلاف دوجنبهٔ عقل را فقط ازحیث عمل‌معرفت

۱ـ Reminiscence

۲ـ ازطماس قدیس به واسطهٔ دوکورت فصل هفتم کتاب عقل درمذهب ارسطو

معتبر شماریم.

این نتیجه مورد تأیید ثاوفرسطس شاگرد بلا فصل ارسطوست کـه می‌گوید: «باطل‌است این‌که فعل عقل [1] ناشی ازعلت محرك دیگری جزخود عقل باشد. چه، هیچ چیز برعقل مقدم نیست وهرگـاه جنبهٔ صوری علت محرك را در خود عقل قرار ندهیم تعقل متکی برخود نخواهد بود.» تامسیطوس نیز با استفاده ازاصل وحدت شیء مرکب ازماده وصورت می‌گوید‌که «به یك معنی این دوعقل دوماهیت‌دارند، به معنی دیگرماهیت واحدی‌بیش نیستند»، یعنی‌همان طورکه جنبهٔ صوری وجنبهٔ مادی هردو درشیء مرکب [2] واقع است وصورت مفارق ازماده نیست جنبهٔ صوری وفعلی عقل نیز با جنبهٔ مادی وانفعالی‌آن مقارن ومتحد است. ارسطو در تشبیه عمل عقل فعال به عمل نورمی‌گوید‌که‌آن « ملکه [3] ایست‌که مشابهت به نوردارد» [4] و لفظ ملکه در اصطلاح ارسطومرادف با لفظ صورت ازحیث تقابل بآن باعدم است. البته در اینجا منظور او تقابل‌عقل فعال‌باعقل هیولانی‌است‌که می‌توان‌آن‌راشبیه ماده‌ای دانست‌که عدم صورت است وچون چنین باشد، یعنی عقل فعال نسبت به عقل ممکن مانند صورت نسبت به ماده باشد، پیداست‌که‌آن دو را وجودی متمایز ومتغایر نمی‌تواند بود، چه، صورت را ازماده جدا نمی‌توان ساخت مگر برای این‌که آن رادرمادهٔ دیگری‌که ازنوع مادهٔ نخستین است جای دهند [5].

خلاصهٔ این تفسیراین است که عقل درعین وحدت دارای دوجنبهٔ متغایراست. ازجنبهٔ فعلی خود معقولات بالقوه را که در اشیاء محسوس است نورانی می‌سازد،

۱ـ مقصود، چنان که جزء سابق‌عبارت‌حاکی است،عقل منفعل است.

۲ـ یعنی مرکب ازماده وصورت

۳ـ Habitus

۴ـ دربارهٔ نفس۴۳۰ الف ۱۵

۵ـ برای توضیح بیشتررجوع شود به مبحث اصل عقل

یعنی مواد این اشیاء را درظلمت می‌گذارد وصورآنهارا به روشنائی می‌کشد، و این همان صورمعقوله ایست‌که عقل ازجنبهٔ امکانی وانفعالی خود قابل‌آنهایامقر آنها[1] یا صورت‌آنها[2] است. عقل هیولانی باقبول این صورت‌که صورت بالفعل است خودنیز به فعلیت می‌رسد، وبدین ترتیب دوجنبهٔ مختلف عقل‌درضمن عمل واحد وبسیط وانقسام ناپذیری‌که همان ادراك عقلی است باهم دیگراتحاد می‌یابد[3].

اما مخالفین این‌نظر می‌گویند که عقل فعال از حیث جوهر خود غیر از عقل منفعل و برتراز آن است. مؤید این‌نظر اولاً تشبیه عمل آن به‌عمل صنعت و عمل نور است واین هردو عامل، چنان‌که قبلاً گفته‌شد، جدا ازمادهٔ خویش‌است. خصوصاً اگر عقل فعال مانندنورباشد،چون‌نوررنگ‌های بالقوه را بعداز این‌که فعلیت بخشید مرئی می‌کند،و هم از رنگ وهم از قوهٔ باصره جداست، عقل فعال نیز شرط‌خارجی برای تعقل معقولات و سیر آنها از قوه به‌فعل است و بدین ترتیب‌هم ازخود معقولات و هم ازقوهٔ عاقله جداست. ثانیاً اوصافی که ارسطو برای عقل فعال برشمرده با قبول جنبهٔ مفارق و مستقل و خارجی برای آن بیشتر مناسبت دارد و اینك شمه‌ای از آن اوصاف:

ارسطو در کتاب تکون حیوانات می‌گوید که تنها عقل جنبهٔ الهی دارد[4] و در کتاب اخلاق نیقوماخس عقل را جنبهٔ الهی وجود انسانی می‌شمارد[5] و در کتاب نفس عقل را چیزی که جنبهٔ الهی بیشتری دارد می‌داند[6]. وباز ازاین قبیل اشارات

۱ـ ۴۲۹ الف ۲۷

۲ـ ۴۳۲ الف ۲

۳ـ برای شرح این رأی مراجعه شود به فصل هفتم ازکتاب دوکورت‌که مرجع بیان اجمالی مابوده است.

(۴) تکون‌حیوانات ۷۳۶ ب ۲۸

(۵) اخلاق نیقوماخس ۱۱۷۷ الف ۱۳ تا ۱۷ به نقل روبن ص ۲۰۴ ورود

(۶) در بارهٔ نفس ۴۰۸ ب ۲۹

متفرقه که در آنها عقل را به صفت الهیت متصف داشته است ، یا سخن‌را در اوصاف عقل چنان به‌میان آورده که قابل تأویل به جنبهٔ الهی برای آن بوده‌است ، می‌توان یافت وهمین اقوال بسیاری از مفسران ارسطو و حکمأ مشاء را برآن داشته است که عقل فعال اورا عقلی الهی که از هرجهت خارج از وجود فردی انسانی است شمارند و اینان را می‌توان به دوگروه متمایز تقسیم‌کرد:

اولاً کسانی مانند اسکندر افرودیسی که‌عقل فعال را خدایامحرك‌اول‌دانسته‌اند. زابارلا [1] که این تفسیر را پذیرفته‌است دربیان آن‌چنین می‌گوید : عقل فعال به‌نظر ارسطو مستقل از ماده‌است [2] . اما از کتاب لام‌که تنها موردی است که ارسطو راجع به‌صور مجرد سخن‌گفته است مستفاد می‌شود که این صورت‌ها فقط خدا وعقول‌مفارقه است . عقل فعال از عقول مجرده نمی‌توانند بود ، زیراکه این عقول تنها تأثیری که دارد تحریك افلاك مربوطه به آنهاست . پس‌ناگزیر عقل‌فعال را خدا باید دانست‌که ازآن حیث‌که معقول اول‌است [3] منشأ هرگونه معقولیت برای معقولات دیگر است. خدا ازآن حیث که عقل فعال است آنچه راکه بالقوه مورد تفکراست بالفعل چنین می‌کند وعقل منفعل راکه فقط قوه‌ای‌برای تفکر درخود دارد قادر می‌سازدکه بالفعل تفکرکند ، عیناً به‌همان ترتیب که نورخورشید مرئی‌بالقوه را مرئی بالفعل می‌سازد، وچشمی راکه قوهٔ دیدن دارد قدرت می‌بخشدکه بالفعل ببیند [4]. باقبول این تفسیرعقل فعال که بعضی ازمورخین فلسفه از آن به کلمهٔ روح [5] تعبیر کرده‌اند کمال مشابهت را به‌خدا می‌یابد وبرتر ار حیات آلی انسانی می‌شود و براین حیات تأثیرمی‌بخشد،

---

(۱) Zabarella

(۲) دربارهٔ نفس ۴۳۰ الف ۱۷

(۳) مابعد الطبیعه ۱۰۷۲ الف ۲۶-۳۲

(۴) به‌نقل داس ص۲۱۳

(۵) رجوع شود به‌رود فصل نهم ص ۵۱۰ به‌بعد،وروح در ترجمهٔ Esprit است

بدون‌این‌که تأثیری از حیات به سوی خودآن بازگردد . خدا که‌فکر مطلقی است‌که پیوسته در فعلیت است باعقل فعال‌که آن‌نیز مدام بالفعل است ونشانی از قوه در آن نیست [۱] ودر بارهٔ معقولات عالیه و مبادی اولیه فکر می‌کند و باآنها وحدت دارد از یك جنس است [۱] . در لحظه های زودگذری جدائی از میان عقل فعال و عقل منفعل برمی‌خیزد ، و ما نسبت به وحدت خود با مبدأی‌که فکر او پیوسته در حال فعلیت و کمال‌است شعور می‌یابیم و به‌قول ارسطو حیاتی مشابه‌با حیات‌خدا به‌دست می‌آوریم [۲] . حتی به قول یکی‌از محققین [۱] همینکه ارسطو به شرح‌چنین‌احوالی می‌پردازد سبك بیان اونیز جنبهٔ ذوقی و شعری به خود می‌گیرد که نمودار حالت هیجان و انجذاب روحی است. البته‌وقتی‌که‌عقل فعال بااین‌صفت‌الهی توصیف‌شود دیگر آن را نمی‌توان در درون انسان جای داد زیراکه ارسطو خدا را چنان توصیف‌کرده است‌که‌نمی‌تواند واقع درنفس‌بشری باشد [۳] . اشکال چنین نظری این‌است که خدارا طوری باید تصور کردکه تمام علم‌ومعرفت‌مارا ، حتی قبل ازاینکه خودمان به‌دست‌آوریم ، دارا باشد. و حال آنکه خدای ارسطو هیچ گونه متعلق فکرجز نفس‌خود ندارد . مگر این‌که طرزتفکر ارسطو راجع به‌الوهیت درکتاب مابعدالطبیعه با آثار دیگر او که کتاب نفس نیز ازجملهٔ آنهاست متفاوت باشد .

ثانیاً کسانی‌که گفته‌اند عقل‌فعال یکی از مدارج سلسلهٔ موجودات است که از انسان تاخدا به‌طریق اتصالی ادامه‌می‌یابد . یعنی همان‌طورکه ارسطو معتقد به وجود سلسلهٔ مراتبی از موجودات پست تا عالم انسان بوده است این سلسله را از انسان تا اجرام آسمانی و عقول مجرده و بالاخره تا خدا ادامه می‌داده‌است . عقل‌فعال یکی‌از

---

(۱) رجوع‌شود به رود فصل نهم ص ۵۱۰ به بعد

(۲) مابعدالطبیعه ۱۰۷۲ ب ۱۵ و۲۴ اخلاق نیقوماخس ۱۱۷۷ ب ۳۶ و۱۱۷۸ب ۱۸ برطبق تفسیر داس ص ۲۱۰

(۳) داس ص ۲۱۴ به استناد کتاب «لام» از مابعدالطبیعه.

عالی‌ترین مراحل این‌سلسله‌است‌که مستلزم وجود مراحل دیگری‌نیز در بالای خویش است ، نه این‌که خود باخدا متحدباشد یا بی‌فاصله با او ارتباط پذیرد . بدین‌ترتیب هم جنبهٔ الهی عقل فعال بااعتقاد به تجرد ومفارقت آن محفوظ می‌ماند و هم قبول آن با مشرب ارسطو در الهیات چنان که در مابعدالطبیعه‌آمده است منافاتی نمی‌یابد .
آراء فیلسوفان اسلامی مانند فارابی‌و ابن‌سینا را می‌توان درسلك همین عقیده‌کشید، و از محققین جدید اروپا سردیوید راس نیز آن را تأیید کرده منتهی چنین عقلی را بصراحت درخود انسان دانسته‌است [1] ورأی او را می‌توان حدمتوسط در بین رأی کسانی که عقل فعال را عقل مفارق والهی گفته‌اند وکسانی که آن‌را جنبه‌ای از عقل انسان و دارای وحدت جوهری با عقل هیولانی شمرده‌اند دانست . این گروه اخیر که قبلاً شرح نظر آنان داده‌شد [2] جنبهٔ الهی را که ارسطو برای عقل فعال قائل شده است اشاره به تجرد و کلیت و فعلیت وصفاتی ازاین قبیل که عقل انسانی را از یکی از دوجنبهٔ آن حاصل است دانسته، یعنی مشابهت چنین صفاتی را بصفات خدا وجه توصیف آن به صفت الهی شمرده‌اند .

۲ ارسطو می‌گویدکه «عقل فعال چون بالذات فعل‌است ... غیرمخالط است» [3]
و منظور او از عدم مخالطت چنان که طماس قدیس به صواب تفسیر کرده این است که عقل با ماده اختلاط ندارد و از بدن و هرگونه آلت بدنی مبراست و ، چنان که قبلاً گفته‌شد ، این صفت را برای عقل منفعل نیز اثبات کرده بود . پس ارسطو هردو عقل را در خلو از اختلاط مادی و فقدان آلت جسمانی باهم شریك می‌شمارد، منتهی دلیل این‌امر را در هرکدام از آن‌دوچیزدیگری می‌داند . عقل منفعل چون هیچ‌گونه صورتی ندارد عاری از اختلاط با ماده است ، اما عقل فعال چون با لذات فعل است،

---

(۱) راس ص ۲۱۴
(۲) صفحهٔ۷۹ تا ۹۳
(۳) در بارهٔ نفس ۴۳۰ الف ۱۸

یعنی صورت محض است و یاخود همهٔ صورتهاست، استقلال آن از ماده وعدم اختلاط آن با بدن واضح ترولازم ترمی‌نماید[1]. عقل‌منفعل به سبب عدم تعین جنبهٔ جسمانی ندارد وعقل فعال به سبب تعین صرف عاری ازماده است، وبدین ترتیب اشتراك هردو عقل دراین صفت مانع ازاین نیست‌که دربین‌آن دومنتهای مباعدت باشد.

همین معنی ازصفت دیگری نیزکه برای عقل فعال وعقل هیولانی به اشتراك بیان شده، منتهی وجه اتصاف هریك از آن دوبه این صفت مایهٔ جدائی آنها گردیده است، مستفاد تواند بود وآن صفت عدم انفعال است[2]. عقل فعال را هیچ گونه حالت انفعالی نیست وازهمین روپس از مرگ که جزعقل فعال چیزی برجای نمی‌ماند همهٔ احوال انفعالی ازمهروکین[3] وغیر آن زوال می‌پذیرد و حتی خاطره[3] و حافظه[4] نیز نمی‌ماند. زیراکه عقل فعال را هیچ‌گونه تأثری از احوال حیات نیست تا نشانه‌ای از وقوع حوادث یاتاریخ وقوع یا لواحق وقوع آنها به یاد سپارد و آنچه نقـوش این حوادث وحالات راپذیرفته بود با مرگ انسان از میان رفته است . این همان صفتی است‌که ارسطو به عقل هیولانی نیز نسبت داده بود[5]. منتهی عقل هیولانی چون چیزی جز قابلیت محض نیست ، یعنی فقط استعداد ساده‌ای است برای این که بـه صورت معقولات درآید، غیرمنفعل است. اما عقل فعال چون فعلیت تامه است و وجهی برای صیرورت ندارد، یعنی چیزی دربرابرآن نیست تا به صورت‌آن در آید ، غیر منفعل است. پس عدم انفعال درعقل هیولانی جنبهٔ سلبی دارد ومثل عدم انفعالی است‌که در «نانوشتهٔ لوح» است. تاآنجا که ارسطو این عقل را که نخست انفعال ناپذیر دانسته

۱ـ روبن ص ۲۰۰

۲ـ دربارهٔ نفس ۴۰۸ ب ۲۶ و۲۹ و ۴۳۰ الف ۱۸ و۲۴

۳ـ ۴۰۸ ب ۲۶ و۲۸

۴ـ ۴۳۰ الف ۲۴

۵ـ رجوع شودبه ص ۶۹



بود[1] درآن جاکه سخن از عقل فعال می‌رود به قیاس با آن عقل منفعل می‌خواند، و فقط عقل فعال را به طورایجابی وقطعی ازعدم انفعال بهره ورمی‌داند و به همین سبب فساد ناپذیر می‌شمارد[2]. پس عقل هیولانی اگرغیرمنفعل است به سبب عدم تعینی است که‌آن راست ولیکن عقل فعال به سبب این که فعل محض است موردی برای انفعال ندارد.

عقل فعال فعل محض است یعنی چنان‌که بعداً گفته خواهد شد چون این عقل بامعقولات خود وحدت دا د واین وحدت پیوسته‌آن راحاصل است احتیاجی به این ندارد‌که مانند عقل منفعل درضمن عمل تعقل خود نیزفعلیت پیداکند وآن چه را که می‌اندیشد پیوسته می‌اندیشد و به همین سبب مطلقاً مستقل از بدن است و قوهٔ فعلیت یافته‌ای ازبدن نیست.

۳ـ مفاد بعضی ازقطعات‌کتاب نفس حاکی ازآن است‌که ارسطوعقل رایکجا، وبدون این‌که وصفی برای‌آن قیدکند، پس ازمرگ پایدارمی‌داند[3]. ولیکن باید‌گفت که در این قطعات نسبت به تمییزدوجنبهٔ عقل ازیکدیگرعنایت نداشته و آنگاه که این امتیار را مورد توجه قرار دارده است عقل منفعل رامانند تخیل واحساس‌جزئی از مجموعهٔ نفس دانسته و این مجموعه رافعلیتی برای بدن جزئی فردی شمرده است که بعدازفنای این بدن باقی نمی‌تواند بود[4]. دراین موارد مفارقت راتنها به عقل فعال

۱ـ دربارهٔ نفس ۴۲۰ الف ۲۶

۲ـ ۴۳۰ الف ۲۲-۲۵

۳ـ ۴۰۸ ب ۲۴-۴۰ و به نظر تریکو مفاد فصل چهارم ازکتاب سوم نیزحاکی ازآن است و بعد از آن که در این فصل صفت مفارقت را درجنب اوصافی از قبیل عدم انفعال و عدم مخالطت مطلقاً به عقل نسبت داده در فصل پنجم سعی در تخصیص و تحدید آن به عقل فعال‌کرده است.

۴ـ رجوع شود به راس ص۲۱۱

منتسب داشته‌ومثلاً گفته است‌که: «همین عقل است‌که چون با لذات فعل است مفارق وغیرمنفعل‌وعاری ازاختلاط است...[1]» وبازگفته است: «و این عقل چون مفارق گردد یامفارقت پذیرد[2] چیزی جزآنچه بالذات همان است نیست وتنها اوست‌که فناناپذیر وجاودانی است»[3]. با این قید عقل فعال بار دیگر ازعقل منفعل جدا می‌شود وامتیاز می‌یابد. یعنی چون زمانی باعقل منفعل اتحادجست می‌تواند ازآن جداشود ودرقبال فناپذیری‌که عقل منفعل را حاصل است از بقا وخلود برخوردار گردد. حتی ماهیت حقیقی وذاتی خود راموقعی به دست می‌آورد وبه تمام صفا وخلوص خودظاهرمی‌شود که اشتراك‌آن باعقل منفعل وبابدن ازمیان برود. مادام این‌مشارکت وجود داردعقل فعال، با این‌که همواره انفعال ناپذیروناآمیخته است، طبیعت حقیقی آن در ظلمت است ونیزازاین جامی‌توان نتیجه‌گرفت‌که عقل آنگاه که ازبدن خارج باشد به تمام حدود وسعت فکر خود شاعر است و حال آن که درداخل بدن حوزهٔ عمل آن ناچار محدود ومحصوراست.

۴ـ چون درنظر ارسطوفاعل را ارزشی بیشترازقابل است و مبدأ بر ماده تفوق دارد عقل فعال اشرف ازعقلی است‌که نسبت به‌آن در حکم عقل منفعل است اگر چه خود این عقل بذاته چنان‌که‌گفتیم انفعال ناپذیراست.

عقل فعال نه تنها اشرف ازعقل منفعل بلکه اقدم برآن است. توضیح این که علم مقتضی معلوماتی است‌که از خود آن متمایز باشد و عقل مستلزم معقولاتی غیر از خود آن است تابر روی‌آن تأثیربخشد. اماآنگاه‌که علم یاعقل بالفعل باشد با متعلق خود یکی می‌شود وتنها درعلم بالقوه یاعقل بالقوه است‌که، چون معلومات‌یامعقولات راتأمل نکرده وباآنهاوحدت نیافته است، این امتیازمحفوظ می‌ماند. پس عقل، تادر

۱ـ دربارهٔ نفس ۴۳۰ الف۱۶-۱۷

۲ـ بنابه اختلاف تراجم.رجوع شود به حواشی مربوطه به‌این فقره درترجمهٔ ما

۳ـ ۴۳۰ الف ۲۲ـ۲۳

مرحلهٔ قوه قرار دارد غیر از معقولات خویش است و همین که به این معقولات اشراق یافت ، یعنی عمل عقلی را به کاربرد، یا ، به‌عبارت دیگر ، به فعلیت رسید بامعقولات اتحاد می‌یابد . بدین‌ترتیب درنظر اول چنان است که گوئی مرحلهٔ قوه نسبت به‌مرحلهٔ فعل در عقل انسان تقدم دارد وعقل بالفعل‌فقط نتیجه‌ایست که‌چون عقل بالقوه به‌کارافتد وانبساط یابد حاصل می‌شود واولیت واصالتی ندارد ، و لیکن باید دانست که این‌تقدم تنها ازلحاظ افراد است ، امااگر ازلحاظ کل وبه‌طور مطلق درنظر گرفته شود عقل فعال بر عقل بالقوه تقدم دارد، چنانکه این تقدم مطلقاً برای هرگونه فعلی نسبت‌به‌هرگونه قوه‌ای محرزومسلم است.علمی که عقل فعال راست‌چون ازلحاظ خود آن وبدون تطبیق براحوال فردی‌به‌نظر آید معرفتی نیست که‌گاه‌حاضر وگاه غایب باشد ، بلکه فعلی ازلی است وعلمی است که‌خارج ازامتداد زمانی قرار دارد ، وآنگاه که عقل منفعل فقط قوه‌ای برای تفکر است عقل فعال درفعلیت‌تفکر قرار دارد ، وچنان که در مابعدالطبیعه آمده است‌حالتی که‌عقل انسانی را در لحظه های کوتاه وزود گذری به‌دست‌می‌آید ودر این‌لحظه‌ها علم او فعلیت می‌یابد درعقل الهی به‌طور دائم و ازلی تحقق‌دارد [1]. بدین ترتیب عقل فعال به سبب اتصاف به این صفت چنان می‌شود که گوئی بهتر است که آن را مشترک‌درتمام افراد بشناسیم ،یعنی قائل به کلیت و وحدت آن شویم .

۵ ــ چون برای عقل فعال چنین‌صفاتی را بپذیریم ، یعنی آن‌را الهی ومفارق وکلی وفعل تام وبا لذات وعاری از امتزاج‌باماده وفاقد آلت جسمانی ومبرا ازانفعال بشماریم‌وبه سبب فعلیت تامّهٔ خود اشرف‌ازعقل منفعل واقدم برآن بخوانیم وچنانکه پس ازاین خواهیم دیدد‌خول‌آن را به بدن‌وتعلق آن‌را به‌وجود فردی انسان‌ازخارج بدانیم ، ناچار باید سلب تشخص از آن نمائیم ، یعنی آن راامری مشترک که نسبت آن به همه کس یکسان است واختصاص وجزئیت ندارد بشناسیم . زیرا که فکر هر

---

۱ مابعد الطبیعه کتاب«لام» ۱۰۷۲ ب۲۴و ۱۰۷۵الف۱۰

یك از افراد مقتضی صور جزئیه است و بـه همین سبب مرتبط به بدن جزئی انسان یاصورت این بدن است ، وچون عقل فعال صورت محض است وهیچ وجه اشتراکی با بدن ندارد وبدون آلت جسمانی تفکر می‌کند هیچ فردی نمی‌تواند آن راوابسته به خود واز آن خود بداند ، یعنی در فلسفهٔ ارسطو عقل فعال را باید شیئی فوق طبیعی و فوق انسانی شمرد وروحی از جنس‌دیگر دانست[1] که‌آنچه در هرفردی تعین‌شخصی ندارد نمی‌تواند ناشی ازاین روح عقلی باشد ، واین روح‌عقلی که هرجا که به‌ظهور رسد بی‌تفاوت و یکسان است خارج از وجود جزئی افراد انسان است و اختصاص و تعلق به‌هیچ کدام ازآنها ندارد[2]

البته این مطلب درآثار مفسرین ارسطو محل مناقشه است که‌کدام یك از دو مبدأ ماده وصورت باعث تفرد شیء یا تشخص انسان می‌گردد . اما دراین مورد هیچ کدام از این دو فرض برای این‌که عقل فعال را تشخص دهیم یا آن رامبدأ تشخص بدانیم وافی نیست . اگر تشخص به‌ماده باشد چون‌عقل فعال یکسره غیر مادی‌است، و حتی فاقد ارتباط با آلات بدنی است ، از تشخص بهره‌ور نمی‌تواند بود . اما اگر تشخص را به صورت بدانیم باز باید این‌صورت به ماده‌ای صورت‌پذیر شود تاوجودی متشخص تحقق یابد . وبدین سبب‌عقلی که تشخص می‌یابد همان عقل بالقوه است که چون معقولات با لقوه‌ای‌که در احساسات و تصاویر خیالیه مندرج است فعلیت پذیرد این عقل‌نیزفعلیت می‌یابد یعنی فعلیت‌آن درضمن عمل تعقل وبه تبع فعلیت معقولات حـاصل مـی‌شود . و چون تعقل ما متناوب است فعلیت این عقل نیز پیوسته حاصل نیست وحال‌آنکه عقل فعال فکرمحض‌است وپیوسته درحال مداومت واتصال باقی‌است وچنین فکری نافی استدلال نطقی است‌که خود نقیصه‌ای برای تعقل شخصی به‌حساب می‌آید واضطراراً ارتباط به حیات طبیعی ومادی دارد. به‌همین‌سبب عقل فعال همین

۱ـ رجوع شود به هاملن ص۳۸۶

۲- رجوع‌شود به‌رود

که تعلق خود را نسبت به وجود فردی ازدست داد هیچ‌گونه آثاری که مربوط به این وجود فردی از لحاظ فردیت آن است (مانند محفوظات) برای وی باقی نمی‌ماند. ارسطو به‌صراحت گفته است که عقل‌فعال «چنان نیست که گاهی بیندیشد[1] و گاهی نیندیشد. و وقتی که مفارق گردد چیزی جز آنچه بالذات همان است نیست، و تنها اوست که فنا ناپذیر و جاودانی است و (از لحاظ این عقل) یاد آوری برای ما حاصل نیست.» این تصریح مؤید این است که عقل فعال خارج ازعقل شخصی است . زیرا که درباب چنین عقلی نمی‌توان گفت که پیوسته می‌اندیشد وطبیعت ذاتی عقل فعال درموقعی که مفارق از نفس انسان گردد وتنها ازحیث کلیت و از لیت و فعلیت تامهٔ خود در ورای تعلق به نفس انسانی منظور شود تحصل می‌پذیرد. همین اصطلاح ازلی[2] که در این مورد برعقل فعال منطبق است درموارد متعدد از آثارارسطو[3] به معنی شیئی به کار رفته است که اکنون وجود دارد وبعدازاین وجود خواهدداشت و قبل از این نیز پیوسته وجود داشته است، یعنی چیزی که هست و نه‌کون و نه فسادمی‌پذیرد. و البته شیئی با این خصوصیات نمی‌تواند گرفتار تشخص باشد وباعقل منفعل مشتبه‌گردد[4]. ومی‌دانیم که همهٔ کسانی که عقل فعال را ازعقول مفارق گرفته‌اند (و حکمای اسلامی از آن جمله‌اند) باید در سلك همین مفسران که عقل فعال رایکی بیشتر نمی‌دانند ونسبت آن رابه همهٔ افراد انسان و حتی به همهٔ جهانی که درزیرماه است مساوی می‌شمرندکشیده شوند. درمقابل آنان کسانی

۱ـ دربارهٔ نفس ۴۳۰ الف ۲۲ـ۲۴

۲ـ Eternel

۳ـ ازجمله رجوع شود به مابعد الطبیعه کتاب نون فصل دوم ۱۰۸۸ ب۲۳ ـ۲۴ و فصل سوم ۱۰۰۱ الف ۱۲ـ۱۳ وکتاب آسمان فصل دوازدهم از قسمت اول ۲۸۲ الف ۳۰ ب ۱و۲۸۳ الف ۲۹ـ ۳۱ وکتاب کون وفساد ۳۳۷ب ۳۵ واخلاق نیقوماخس ۱۱۳۹ب۲۳ ـ۲۴ وغیره

۴ـ رجوع شود به تحول روان شناسی ارسطو تألیف نوینس ص۳۰۸

مانند طماس قدیس قرارمی‌گیرند که چنان‌که قبل ازاین‌گفتیم هر دو عقل را دو جنبهٔ مختلف ازعقل واحد می‌دانند وبرای این عقل واحد قائل به تشخص می‌شوند وآن را در درون نفس انسان وصورت بخش وجود جزئی وفردی هرکدام ازافراد می‌شمارند.

بعد ازاین بحث‌که راجع به اختلاف مفسران درباب وجود جوهری عقل فعال به‌عمل‌آمد و درضمن آن اوصاف ممیزاین عقل نیز روشن گردید جای آن است که راجع به طرزعمل عقل فعال نیزسخنی به میان‌آید. آخرین جملهٔ فصل پنجم از کتاب سوم نفس حاکی ازاین است‌که «بدون عقل فعال هیچ چیز نمی‌اندیشد»[1]. پس عقل‌فعال شرط ضروری تفکراست یعنی ازآن حیث‌که مبدأصوری و فاعلی برای تفکر است بر عقل‌منفعل که به‌منزلهٔمادهٔانعطاف‌پذیری درمقابل‌آن قرار دارد تأثیرمی‌کندوتأثیرآن‌از این‌نوع‌است‌که‌صوراشیاء شناختنی‌واندیشیدنی‌را برآن منتقش می‌سازد. ارسطو برای اینکه چگونگی این تأثیررابنمایاندآن رابه تأثیرنورتمثیل کرده است ودورنیست‌که این تمثیل مستفاد ازافلاطون باشدکه مثال خیررا به خورشیدتشبیه‌کرده بود[2]. عقل‌فعال مانند نور است وهمان طورکه نوررنگهای بالقوه را رنگ بالفعل می‌گرداند[3] عقل فعال نیز معقولات بالقوه‌رافعلیت می‌بخشد. اگر این‌تشبیه را بسط بیشتری بدهیم وتمام وجوه مشابهت رابه نظرآوریم نتایجی به‌دست می‌آید که بعضی از آنها شاید مطابق منظور ومطلوب ارسطو نباشد. از جمله این که : ۱ ــ عقل فعال به صورت واسطه‌ای در بین عقل منفعل و معقولات در می‌آید همان طور که نور واسطهٔ بین رائی ومرئی است ، و حال آن که تفکر در نظر ارسطو ارتباط مستقیم است و واسطه‌ای در آن

۱ــ رجوع شودبه اختلاف‌آرائی‌که درفهم این جمله وتأویل آن به میان‌آمده‌است و وجوه‌ممکنه برای تأویل رامترجم فرانسوی با استفاده ازسردیوید راس در حاشیهٔ مربوطه به این جمله نقل‌کرده ووجه مختار راهمین‌که درمتن مذکورشد دانسته است.

۲ــ جمهوری ۵۰۷ب‌۵۰۹ د

۳ ــ رجوع شود به راس ص ۲۱۰

نیست[1] . ۲ ـ نور در اصطلاح ارسطو قوهٔ شفافیتی است که خود باید تحت تأثیر آتش یا اثیر فعلیت یابد[2] و حال آنکه عقل فعال به تصریح خود ارسطو فعل بالذات است[3] و از قوه به فعل در نمی‌آید پس بهتر این است که آن را به آتش یا به اثیر تشبیه نمائیم نه به‌نور . ۳ ـ نور خود مرئی نیست بلکه شرط لازم برای مرئی شدن رنگهاست[4] . و ازاین‌جا لازم می‌آید که عقل فعال خود معقول نباشد و حال‌آنکه اخذ چنین نتیجه‌ای منظور ارسطو نبوده است . ۴ـ نور شیء ثالث‌خارجی علاوه برشخص رائی وشیء مرئی است ، پس عقل فعال نیز باید شیء خارجی غیر از عقل قابل و اشیاء معقول باشد و این نتیجه را چنان که به تفصیل گفته شد اگر چه گروهی از مفسران گرفته وعین حقیقت دانسته‌اند گروه دیگر با سایر اقوال ارسطو ناسازگار شمرده و به دور انداخته‌اند . به این دلایل،همان‌طور که بعضی از مفسران جدید پی‌برده‌اند،این تمثیل خالی از اشکال نیست[5] و نباید در تطبیق آن براصل مطلب اغراق‌کرد وراجع به همهٔوجوه مشابهت‌تأکیدنمود[6] . چه، هرکدام‌از اشکالات مزبور می‌تواند موجب تحریف‌مذهب ارسطو شود[7] ، یا باب‌تازه‌ای از اختلاف عقاید در تفسیر این مذهب بگشاید . همین قدر باید گفت همان‌طورکه لوازم ظهورالوان بالقوه درظلمت وجود دارد منتهی نورآنهارا تحقق می‌دهد و بهاالوان فعلیت می‌بخشد بدون این‌که آن‌ها را ازعدم به‌وجود آورد لوازم معقولیت نیز بالقوه در اشیاء جزئی

۱ـ رجوع شودبه داس ص ۲۱۰

(۲) مبحث ابصار ازهمین رساله

(۳) دربارهٔ نفس ۴۳۰ الف ۱۶

(۴) مبحث ابصار ازهمین کتاب

(۵) رجوع‌شود به روبن ، ص ۲۰۰

(۶) داس ص ۲۱۰

(۷) مبحث اسکندر افرودیسی از همین کتاب .

و محسوس موجود است، منتهی عقل فعال این قوه‌را فعلیت می‌دهد و معقولات بالفعل را پدیدار می‌سازد، بدون این‌که این معقولات را ایجاد کند. پس تشبیه عقل فعال به نور از آن روست که معلوم گردد که معقولات بنفسها در اشیاء محسوس وجود بالقوه دارندو عقل‌فعال فقط محیط‌مساعدی برای مشهود ساختن آنها و فعلیت‌بخشیدن آنها فراهم‌می‌سازد، یعنی‌جنبهٔ معقول و کلی را از جنبهٔمحسوس و جزئی جدامی‌کند و تمییزمی‌دهد، یابه عبارت دیگر جزء مادی شیء را پس می‌زند تا ماهیت معقول را به چشم رساند. مثلاً گوشت بینی‌راکه فطوست درآن جای دارد در ظلمت می‌گذارد تا فطوست به روشنائی کشیده شود و به طور مجرد و کلی پدید آید. پس آن‌جا که اشیاء براثر عقل فعال معقول بالفعل می‌شوند چیزی برآنها افزوده نمی‌گردد، بلکه چیزی از آنها کاسته‌می‌شودتاچیزدیگری به‌جای ماند که‌تنها مفهوم واقعی وضروری وبسیط وکلی دراین اشیاء است، وهمین امراست که متعلق معرفت عقلی یعنی شیء معقول است واین اشیاء معقول‌درموقعی‌پدید می‌آیند که‌عقل منفعل خود نیز درضمن پذیرفتن‌آنهامعقول گردد، یعنی این‌عقل‌که‌نخست قوه‌ای بیش نبود قادر به آن‌می‌شود که قوهٔ خودرا به اشتراك قوه‌ای که درمعقولات به‌فعلیت درمی‌آید فعلیت‌بخشد [1].

۵ـ عمل تعقل و وحدت عقل و معقول

از آنچه درگفتارهای پیشین راجع به‌عقل گفتیم برآمد که عقل فاقد هرگونه آلت بدنی وهم‌چنین فاقد هرگونه صورت خاص است واین دو خاصیت برای این‌که عمل عقل باعمل حس تفاوت یابد ضروری است. تفاوتی‌که دربین‌عمل آن دووجود دارد این است که حس قوه‌ای است که‌ما به‌وسیلهٔ آن‌ماهیتی را که‌در ماده تجسم‌یافته است ادراك می‌کنیم وعقل نیروئی است که ما به وسیلهٔ آن خود ماهیت را عاری از هرگونه جنبهٔ مادی در می‌یابیم [2].

---

۱ ـ رجوشود به راس ص۲۱۱ و دوبن ص ۲۰۰

۲ ـ رجوع شود به راس‌مبحث فکر ص ۲۰۶

آنچه مورد تفکر قرار می‌گیرد بر دوقسم است : ۱ ـ اموری که بسیط و تقسیم نا پذیر است و آنها یا اموری است که از لحاظ کمی بالفعل انقسام نمی‌یابد ولو بالقوه تقسیم پذیر باشد ، یعنی ابعاد سه‌گانه که با لقوه می‌توانیم تا آنجاکه بخواهیم اجزائی درآنها تمییز دهیم . این‌قبیل کمیات را می‌توانیم باعمل واحد وبسیط نفسانی در زمانی که آن‌نیز بالفعل نا منقسم است‌ادراك نمائیم . یا اموری است که نه‌بالفعل و نه بالقوه تقسیم می‌پذیرد و آنها صور نوعیه است که باز نفس ما آنها را در زمان نامنقسم‌وبا عمل نامنقسم ادراك می‌کند . یا اموری است‌که از لحاظ مقدار نا منقسم است مثل نقطه‌که‌هیچ گونه امتدادی در جهت طول یاعرض یاعمق ندارد ومثل «آن» که مدتی‌برای آن‌نیست . واین قبیل اشیاء ازجنبهٔ سلبی قابل ادراك است . ۲ ـ حکم یا ربط تصورات متعدد به‌یکدیگر وتحلیل امرواحد به دوحدمختلف که‌یکی‌موضوع ودیگری محمول حکم باشد . همان طور که در مورد احساس حواس مختصه خطا ناپذیر بود ولیکن درحس‌مشترك خطاراه داشت درمورد تفکر نیز ادراك ماهیت‌بسیط اشیاء که، باشهود مستقیم حاصل می‌شود،خطا ناپذیر است ولیکن ادراك روابط اشیاء، یعنی صدور حکم، درمعرض خطا قرار دارد[۱] .

تفکر عقلی به‌معنی تشکل‌تصاویر خیالی‌نیست، ولیکن، چنان که‌در جای خود بیان‌کردیم[۲]، بی‌آنکه تصاویر خیالی‌حاصل‌شود، یعنی‌بدون تخیل، نمی‌توان اندیشید[۳]. قوهٔ عاقلهٔ‌صورت‌های‌عقلی رادر تصاویر خیالی‌می‌اندیشد[۴] وتصویر خیالی مانندتصویر حسی جنبهٔ جزئی داردوآنگاه کەوجه اشتراکی‌در بین دویا چند تصویر خیالی‌تمییز داده شود عمل عقلی‌پدید می‌آید[۵] ـ اما عملی که بدین ترتیب مفاهیم‌کلی راصورت

---

۱ ـ دربارهٔ نفس کتاب ۳ فصل۶وهم‌چنین رجوع‌شود به راس‌مبحث تفکر

۲ ـ رجوع شود به‌مبحث‌تخیل هم‌چنین مبحث قوای نفس

۳ ـ درباره نفس۴۲۷ ب ۱۴ ـ ۱۶ و۴۳۱ الف۱۶و ۴۳۲ الف ۷ـ ۱۴

۴ ـ ۴۳۱ ب۲

۵ ـ ما بعدالطبیعه ۹۸۰ ب ۲۸ ـ ۹۸۱ الف ۱۲

پذیر می‌سازد هنوز احتیاج به تصاویر خیالی‌دارد، چنان که می توان گفت که نفس هیچ گاه نمی تواند مستغنی ازتصاویر خیالی باشدوبدون آنها بیندیشد . همان طور که در موقع تفکر راجع به یکی از قضایای هندسی با این که حکم ما کلی است و مثلاً احتیاج به‌مثلثی جزئی با ابعاد معین نداریم باز چنین مثلثی راترسیم نمی‌کنیم، یعنی حکم کلی عقلی رابدون تطبیق آن بر تصویر جزئی خیالی صادر نمی‌کنیم ،در موقع تفکر راجع به امور غیر کمی نیز بدانها صورت کمی می‌دهیم ، و چون تفکر ما راجع به امور کمی نامحدود باشد برای آنها قائل به کمیت محدود می‌شویم ، و هیچ چیز را ولو مستقل اززمان باشد جز ازاین راه‌که درتخیل خود به زمان انضمام بخشیم تصور نمی‌توانیم‌کرد. این‌خود یکی ازوجوه‌اختلاف مشرب ارسطو باافلاطون است ،زیرا که به‌قول افلاطون اگر چه تفکرعلمی محتاج تصاویر خیالی استولیکن تفکر فلسفی بی آن که از این تصاویر استعانت کند می‌تواند به‌صور مجرده اشتغال جوید ، اماارسطو قائل به‌لزوم مداومت دربین قوای سفلای نفسانی واحتیاج عقل به تصاویر خیالی است [1] وبه قول اوهر کدام از قوای نفس قوهٔ بالاتر از خود راتمهید می‌کند.چون‌فعل‌عقلی‌یا ادراك‌واقعیات‌معقول‌که‌باخوداین‌واقعیات‌اتحاد داردعالی‌ترین قوای روحی انسان استبایدگفت که‌همهٔقوای‌نفس‌بالقوه اشتیاق به‌فعل‌عقلی‌دارد،وعمل احساس درهمان‌حال که‌بالفعل شیءجزئی‌راادراك می‌کند بالقوه امر کلی رادرمی‌یابد یا به‌نص خود ارسطو در آنالوطیقای‌دوم احساس درشیء جزئی امرکلی‌رامی‌گیرد [2]، منتهی این‌امر کلی هنوز بالقوه است به‌طوری که می‌توان گفت که‌شیء مادی یاشیء محسوس درنظرارسطومعقول بالقوه‌است [3] و از همین معقول بالقوه معقول بالفعل مایه می‌گیرد، یعنی‌هرگونه‌تعقلی‌مستلزم‌احساسی‌وبالتبع مستلزم‌تخیلی‌است که‌مقدم‌براین‌تعقل

---

۱ ـ راس‌ص۲۰۷

۲ ـ آنالوطیقای دوم ۱۰۰ الف ۱۷ به‌نقل روبن درکتاب ارسطو ۱۹۲

۳ ـ در بارهٔ‌نفس۴۳۲الف۵به بعد

باشد[1]. این احتیاج از آن روست که ارسطو برخلاف افلاطون قائل به‌وجود معقول مطلق مفارق نیست تا عقل مستقیماً آن را ادراك تواند کرد ، وچون معقول مجزا ومستقلی در قبال عقل نباشد ناگزیر عقل باید معقول بالقوه‌ای را که درحس مشترك و متخیله است از آنها بگیرد یعنی ازچیزی که در سلسلهٔ مراتب پائین‌تر ازاوست استفاضه کند. واین چنان می‌نماید که مخالف بامذهب ارسطو باشد ، زیراکه دراین مذهب هرشیئی را باید با شیئی که مافوق آن است تبیین کرد وهیچ‌شیئی نمی‌تواند درشیئی که مادون آن است وجهی برای موجودیت یا معقولیت خود بیابد ، ولیکن باید دانست که نه معقولی که درمحسوس مندرج است همان شیءمحسوس است ونه تصویرخیالی همان مفهوم عقلی است بلکه این تصاویر بالفعل جنبهٔ حسی‌وخیالی دارد وبالقوه دارای جنبهٔ عقلی است‌وچنین قوه‌ای جز تحت تأثیر فعلیتی که مافوق آن تصاویروومفارق از آنهاست نمی‌تواند بالفعل تحقق یابد . اما بهرصورت وقتی که تصاویرحسی‌وخیالی مبنای تفکر عقلی باشدچنین تفکری همواره دارای جنبهٔ فردی است‌واز آن‌حیث درنفس‌من وجود داردکه نفس‌من ازجسم‌من است، یا از آن‌حیث درعقل‌من موجوداست که این‌عقل نمی‌تواند ازماده‌ای که تصاویر خیالی به دست‌می‌دهد منصرف باشد ، واین تصاویرخیالی ازمن است زیرا که ازیکی ازحواس مختصه یا ازحس‌مشترك من به طور جزئی وامکانی ناشی می‌شود ، وبدین ترتیب صوری که عقل من دربارهٔ آنها می‌اندیشد صوری نیست که عاری ازهرگونه ماده‌ای باشد . خلاصه یا باید مانند افلاطون‌قائل به‌وجود معقولاتی بالفعل بود که‌جدا ازعقل است وبا تأثیر برروی عقل فعلیت بدان می‌دهد ، یا باید مانند ارسطو معقولات بالقوه‌رادر تصاویر خیالی مندرج دانست‌که درهمان زمان‌که خود فعلیت می‌یابد برای قوهٔ عقلیه نیز فرصت فعلیت فراهم می‌سازد . در این صورت عقل‌جزانبساط قوائی که نفس‌را درمرحلهٔ احساس وتخیل‌حاصل است‌نمی‌تواند بود وبدین ترتیب نفس انسانی دارای دینامیسم درونی است که ازمقام احساس آغاز

---

۱ ـ ۴۳۲ الف ۷

می‌شود وباعبور ازمرحلهٔ تخیل به سر منزل عقل می‌رسد که عالی‌ترین مرحله‌ایست که جاذبهٔ خارجی یعنی تأثیر عامل مفارق وجود محسوس رامشتاق به آن گردانیده است. درهمهٔ این‌مراحل جز اینکه‌قوای‌درونی نفس‌انبساط یا بدکاری‌صورت نمی‌پذیرد[1].

اما این انبساط خود به خود برای عمل تعقل وفعلیت آن کافی نیست، یعنی با ذکر تحول زمانی قوای نفسانی جز این که جریان تشکیل مادهٔ تعقل را بیان کنیم کاری صورت نمی‌دهیم، وآنچه این ماده راصورت می‌بخشد چیز دیگری است یعنی عقل‌بالقوه با معقول بالفعل و معقول‌بالقوه باعقل بالفعل‌فعلیت می‌یابد واین دوعبارت رامعنی واحدی است[2]. در توضع این‌معنی واحد گوئیم که فعل مطلقاً در حکمت ارسطو بر قوه مقدم است وهمان است که علت فعلیت قوه است، اما در مورد عمل تعقل این علیت رامی‌توان به‌دو مرحلهٔ متوالی تقسیم کرد. منتهی باید توجه‌داشت که این تقسیم فقط جنبهٔ انتزاعی دارد وبه قصد سهولت بیان است، ومألاً در هردو مرحله‌عمل‌واحدبسیطی‌انجام می‌گیردکه‌درضمن‌آن‌عقل‌ومعقول عین‌یکدیگرمی‌شود: نخست عقل بالفعل یاعقلی که ازلحاظ جوهر خودبالفعل است[3] برروی معقول‌بالقوه تأثیر می‌بخشد تا آن را معقول بالفعل سازد، و آنگاه معقول بالفعل بر روی عقل بالقوه یا عقلی که ازلحاظ شناسائی بالقوه است[3] تأثیر می‌کند تاآن را عقل بالفعل گرداند وعمل تعقل را فعلیت بخشد[4]. منظور ازاین که عقل فعال بر معقول بالقوه تأثیر می‌کند این است که معقولات بالقوه راکه در اشیاء مادی جای دارد و در طی مراحل معرفت ازاحساس تا تخیل معلوم ما گردیده است از پوشش‌مادی خود بیرون می‌آورد وچون جنبهٔ مادیت‌را از آنها سلب کرد، از آن جا که در اشیاء غیر مادی اندیشنده‌واندیشیده هردو یکی است، معقول بالفعل‌باخود عقل که آن را می‌اندیشد یکی‌می‌شود، یعنی‌عقل بالقوه‌نیزفعلیت‌می‌یابد[4]. بدین ترتیب‌باید گفت‌که‌عقل‌هیولانی

۱ـ روبن ص۱۹۸

۲ ـ روبن ص۲۰۲

۳ ـ منظور ازاین تردید این است که مطلب هم به‌قول طرفداران جدائی دو عقل و هم به‌قول‌معتقدین به وحدت عقل ثابت باشد.

۴ ـرجوع شود به دوکورت ص۴۸

یاعقل از جنبهٔ امکانی آن، قبل از این که معقولات رادر یافت کند هیچ چیز نیست جز این که قوهٔ محض واستعداد صرف برای دریافت همین معقولات است [1]. و به عبارت دیگر چون عاری از هرگونه صورتی است بالقوه همهٔ صورمعقوله است ، امابالفعل باهیچ یك از آنها اتحاد ندارد [2]. بعد از این که معقولات را اندیشید خود نیز چیزی می‌شود اما چنین چیزی هنوز درمرحلهٔ قوه‌است، منتهی قوه‌ای در مرحله عالی‌تر که استعداد مثبت یاملکه [3] باشد.وهرگاه به‌مرحله‌ای برسد که این‌ملکه به کار افتد در آن‌صورت عقل‌همان معقولات‌می‌شود. یابه عبارت دیگر عقل خودرا می‌اندیشد. منتهی‌باز نباید چنین فعلیتی را با فعلیت مطلقه‌ای که درخداست اشتباه‌کرد ، چه، آن‌جا که‌ارسطو می‌گوید که‌خدا دربارهٔ خودفکر می‌کند منظورش سلب هرگونه تمایزی در بین‌عاقل ومعقول است ، ولیکن در مرحله‌ای ازفعلیت که به انسان تعلق دارد وهنوز مقید به قیود مادی است اتحاد جوهری دربین عاقل ومعقول حاصل نیست ، چنان که عالمی که علم خودرا به‌کار می‌اندازد متعلق بالفعل آن علم نمی‌شود [4] .

ماحصل کلام این‌که عاقل ومعقول قبل ازعمل تعقل بالقوه اتحاد دارد وبعداز آن اتحاد بالفعل به‌دست می‌آورد ، واین است منظور ازقول مشهوری که ارسطو در کتاب نفس آورده است : «عقل بالقوه به نحوی همان معقولات است و لیکن بالفعل قبل ازاین که‌بیندیشد هیچ کدام ازآنها نیست » [5] و گویا این جمله را بتوان چنین تمام کرد : « و بعد از این که بیندیشد با آنها اتحاد بالفعل به دست می‌آورد . » بدین ترتیب‌دو فرق دقیق در بین معرفت حسی و معرفت عقلی آشکار می‌شود : ۱ ـ شیء محسوس دارای وجود متعین بالفعل در عالم خارجی است ، از همین رو برای

۱ ـ به تعبیر روبن ۱۹۵

۲ ـ به‌تعبیر دوکورت ۴۹

۳ ـ Habitus

۴ ـ رجوع شودبه‌روبن‌ص۱۹۶

۵ ـ دربارهٔ نفس ۴۲۹ ب ۲۱

شناختن کیفیت عمل احساس نخست باید اشیاء محسوس و خواص آنها را بشناسیم ، چنانکه‌روش ارسطو در روان‌شناسی چنین بوده‌است[1] .امامعقول درخارج وجود متعین ندارد،زیرا که‌معقول کلی‌است وکلی درشیء محسوس‌وجودبالقوه دارد ، و وجودبالقوه تا فعلیت نیافته است قابل معرفت نیست . پس برای این که معقول شناخته شود باید قوهٔ معقولیتی راکه‌دراشیاء محسوس است‌فعلیت بخشید ومفاهیم کلی‌را به وجودآورد، واین‌عمل یعنی احداث مفاهیم کلی وفعلیت بخشیدن به‌وجود بالقوهٔ آنها همان عملی است که تعقل نام می‌گیرد . بنا براین تا عمل تعقل به‌کار نیفتاده است معقول بالفعل به‌وجود نمی‌آید ، وتا معقول فعلیت نیابدعقل معنی ندارد ، یعنی‌درضمن عمل‌تعقل است که معقول وعقل هردو به وجود می‌آیندوبا یکدیگر متحد می‌شوندوبه همین سبب شناسائی معقول جدا ازشناسائی عمل تعقل ممکن نیست[2] . ۲ ـ احساس اگرچه فعل مشترك دوقوهٔ متلازم است .یعنی قوه‌ای که‌حیوان رابرای حساسیت حاصل است باقوه‌ای که در شیء خارجی برای محسوسیت وجود دارد به اشتراك همدیگر فعلیت می‌یابد واحساس‌را پدیده‌می‌آورد[3]، ولیکن درهمان حال حاس ومحسوس ازهمدیگر جدا می‌ماند وهر یك استقلال وجودی خود را محفوظ می‌دارد و به منزلهٔ دو شیء است که‌دریك فعل اشتراك یافته است . اما درعمل تعقل، چون به‌محض اینکه عقل در تماس با معقول وارد شود خود معقول‌می‌گردد، وبه قیاس با احساس ماده‌ای برای آن نیست تابه‌ترك این‌ماده وخلو ازآن محتاج شود ، ازاشتراك سخن نمی‌توان‌گفت؛ بلکه اتحاد جای اشتراك رامی‌گیرد، وجدائی دربین عقل و معقول وامتیاز آن دو ، تا آنجا که‌در مرحلهٔ وجود انسانی ممکن است ، ازمیان‌بر می‌خیزد .

---

۱ ـ رجوع شود به‌ص ۵ ازهمین‌کتاب

۲ ـ رجوع شود به دوکورت ص ۱۲. ـ این بحث رادر مبحث‌روش روان‌شناسی نیز به اقتضای کلام منتهی به نحو اختصار که مناسب باآن مقام بود آورده‌ایم .

۳ ـ رجوع شود به ص ۳۲ به بعد

اما ازآنچه راجع به‌اتحاد عقل ومعقول گفته‌شدنباید تصور کرد که‌معنی‌عقل بامعنی معقول هیچ گونه تفاوتی ندارد .چه ، اگر چنین باشد ، یعنی معنی دیگری برای عقل جز همان‌معقولات نباشد ،چون عقل‌نوعاً یکی بیشتر نیست هرگونه‌معقولی باید عقل باشد. یعنی همهٔ اشیاء دیگر که‌می‌توانند مورد تفکر عقلی قرار گیرند باید به‌نحوی ازانحاء عقل رادر خود داشته باشند ،وحال آنکه چنین نیست ، وهر آن چه را که در خارج معقول است عقل نمی‌توان نامید . پس ماهیت معقول همان ماهیت‌عقل‌نیست، بلکه‌عقل‌به همان ترتیب معقول است که‌اشیاء دیگر معقول‌می‌شوند. به عبارت دیگر ، معقول شدن اشیاءبدین معنی‌است که ازپوشش مادی وجنبهٔ‌جزئی بدر آیند وصورت و کلیت خود راظاهر سازند . وچون این صفت برای عقل حاصل است وطبیعت ذاتی آن‌است یعنی عقل خود صورتی عاری ازماده است به همین‌سبب آنگاه که صورت یکی ازاشیاء خارجی نیز ازمادهٔ خود عاری می‌شود بر عقل منطبق می‌گردد و سرتاسر صحنهٔ عقل باهمان صورت فرا گرفته می‌شود بی آنکه چیزی از آن‌صورت‌خارج ازعقل‌بماند یاچیزی ازعقل بتواند جز به‌همان صورت‌مشغول گردد. پس اشیای خارجی راعقلی نیست‌ومعقولات‌آنها نیز به‌طور ضمنی‌وبالقوه است [1].

اشکال دیگری‌که به‌میان می‌آید این‌است که درباب عقل بالقوه‌گفتیم‌که آن غیرمنفعل‌است، یعنی معقول درآن‌نفوذ نمی‌کند ومبدأ فعلی واقع نمی شود، زیراکه فعل همواره ازضدی برضد دیگر وارد می‌آید. هم‌چنین‌گفتیم‌که در مورد احساس نیزشیء حاس‌با وجود جنبهٔ مادی‌بیشتری‌که درآن است انفعال واستحاله‌ای از آن گونه‌که موجب فساد شیء یامغیرطبیعت‌آن‌باشد حاصل نمی‌کند، بلکه استعدادی‌که‌در خودآن است‌انبساط وتکامل‌می‌یابد وتحت‌تأثیر شیء محسوس به‌فعلیت می‌رسد. پس عقل که فارغ از جنبهٔ مادی است باید به طریق اولی چنین باشد و نتواند فعلی را ازجانب معقول بپذیرد. اما دراین صورت عقل چگونه می تواند بیندیشد، زیراکه

---

۱ ـ رجوع شود به داس ص ۲۰۶

تفکر نوعی از انفعال است، و نظر ارسطو درطرح این اشکال[1] متوجه به یکی از اقوال افلاطون بوده که وی درضمن آن گفته است که چون معرفت فعل مشترکی دربین فاعل معرفت ومتعلق آن است رابطهٔ عالم ومعلول رابطهٔ فعل وانفعال است[2]. ارسطو برای حل این مسأله نیز یك بار دیگر وسیله‌ای را آزمایش کرده است که درحکمت او مفتاحی برای همهٔ رموز واسرار به‌شمار می‌رود وآن استفاده از بحث قوه وفعل است. یعنی عقل هیولانی قبل‌ازاینکه چیزی‌را بیندیشد بالقوه با خود آن چیز یکی است و پس از اندیشیدن بالفعل با آن یکی می‌شود. پس عقل چیزی نیست که معقول به‌عنوان چیز دیگری بر آن تأثیر بخشد، بلکه، نخست عقل بالقوه همان معقول است سپس بالفعل به صورت آن معقول درمی‌آید، وآنگاه‌که درحال قوه است جزاینکه قوهٔ محض واستعداد صرف برای معقول شدن است هیچ‌گونه تعینی ندارد. پس به سبب همین وحدت که درمیان عقل ومعقول در طی عمل تعقل به وجود می‌آید وقبل از تعقل نیز استعداد تحصیل آن برای عقل هیولانی حاصل است انفعال عقل منتفی می‌شود وفعلی که حاصل می‌گردد، به‌جای اینکه جنبهٔ مضاعف ومشترك دربین فاعل ومنفعل پیدا کند، فعل واحدی بیش نمی‌شود. این راه اگر درست دقت شود همان است که ارسطو درحل مسألهٔ تغذی ومسألهٔ احساس در پیش گرفته ، یعنی غذا ومحسوس را قبل از تغذی واحساس بالقوه دارای این صفت شمرده بودکه بتواند ازجنس غاذی و حاس گردد[3] و در حین عمل تغذی و احساس قوهٔ آنها به‌فعلیت درآید یعنی بالفعل از همان جنس شود. منتهی نکته‌ای که باید روشن ساخت این است که، در تغذی واحساس، غذا ومحسوس ازغاذی وحاس جداست. یعنی، بااینکه غذا درحین تغذی ازجنس غذاخوار می‌شود ومحسوس درحین احساس باحاس مجانست می‌یابد، قبل‌ازاین دوعمل غذا خوار نسبت به‌غذا وحاس نسبت به‌محسوس

---

(۱) ۴۲۹ب ۲۴

(۲) سوفسطائی ۲۴۸

(۳) منظور Assimilation است

استقلال دارد. وبااینکه غذاخوار استعدادی برای تغذی و حاس قوه‌ای برای احساس داراست، اگر غذا را نسبت به غذاخوار و محسوس را نسبت به‌حاس‌درنظر نگیریم، هرکدام خود به‌خود شیء متعین ومستقلی است وماده‌ای وصورتی برای خویشتن‌دارد. آیا همین حکم را در باب معقول و عقل نیز می‌توان جاری ساخت؟ یعنی باید گفت که: ۱ ـ عقل هیولانی نیز قبل از تعقل چون بنفسه در نظر گرفته شود تعینی دارد و موجود مستقلی‌است، منتهی اگرآن را به قیاس بامعقول و از لحاظ عمل تعقل در نظر آوریم قوه‌ای برای معقول شدن و استعدادی برای تعقل کردن دارد. ۲ ـ یا این‌که عقل هیولانی جز همین قابلیت و استعداد معقولیت هیچ چیز دیگر نیست وتنها مفهوم آن همین‌قوه واستعداد است. دراین مورد نیزدوطبقهٔ بزرگ‌مفسرین بایکدیگر اختلاف نظریافته وهرکدام به راهی رفته‌اند، و چون ارسطو برای تفهیم مطلب مثالی درکتاب نفس آورده است اختلاف نظر این‌دوگروه درطرز تعبیراین‌مثال نیز تجلی یافته است.

ارسطو می‌گوید: «عقل بالقوه‌همان‌معقولات‌است‌ولیکن بالفعل‌قبل‌ازاین‌که‌بیندیشد هیچ یک‌ازآنها نیست‌وآن‌را بایدمانندحالت‌لوحی دانست‌که‌هیچ‌چیز بالفعل برآن نوشته نباشد واین حالت درست همان است‌که‌عقل‌را حاصل است»[1]. این تشبیه اگر به‌همین الفاظ بیان شود مؤید نظراول است‌که ازشاگردان ارسطو ثاوفرسطس بر آن رفته و طماس قدیس و بسیاری ازفیلسوفان قدیم‌نیز آن‌راتأیید کرده‌اند، اگرعقل قبل ازتعقل تشبیه به‌لوحی شود که چیزی بر آن نوشته نباشد، چون لوح به‌خودی خود چیز معینی است‌که‌ماده‌ای وصورتی وخواصی دارد، عقل‌هیولانی نیزدارای تعین‌بالفعل و منشأ صفات وآثاری می‌شود، منتهی به‌قیاس بامعقول و از حیث عمل تعقل فقط قوهٔ محض‌است، همان طورکه لوح نسبت بدانچه برآن نوشته خواهد شد استعداد صرف

---

(۱) دربارهٔ نفس۱۴۲۱ ۳۱

است ولیکن به خودی‌خود شیء معین موصوفی است. پس‌عدم تعین وقابلیت محض که به‌عقل هیولانی نسبت‌داده می‌شود به‌قیاس عقل بالفعل است ومبین ماهیت‌خود آن نیست. بدین ترتیب در نظر ثاو فرسطس عقل بالقوه را می‌توان مانند قوهٔ حساسه دانست[1] که قبل ازاین‌که به‌عمل احساس آغازکند هیچ‌کدام‌ازمحسوسات نیست وبعداً به‌صورت یکی ازآنها فعلیت می‌یابد، اما درهمان‌حال‌که هیچ‌کدام از محسوسات نیست خود وجود متعینی‌دارد. به‌همین نحو قوهٔ عاقله یاعقل بالقوه نیز قبل ازاین‌که‌به تعقل‌آغاز کند بالفعل هیچ‌کدام ازمعقولات نیست وبالقوه‌همهٔ‌آنهاست وبعداً این‌قوه‌را فعلیت‌می دهد. اما درهمان حال که هیچ‌کدام ازمعقولات نیست خود دارای تحقق است،شیئی‌با خواص معین است،اگرچه این‌شیء وخواص‌آن‌دارای جنبهٔ‌مادی ومرتبط‌باآلات‌بدنی نباشد وبه‌همین سبب منفعل نشود. خلاصه عقل از لحاظ وجود تعین دارد و از لحاظ معرفت قوهٔ محض وعدم تعین صرف‌است. البته این نظر باعقیده به‌وحدت‌عقل‌که‌قبلاً ازآن سخن‌گفته‌ایم ارتباط دارد وازمفسران جدیدکسانی‌مثل مارسل دوکورت آن‌را پذیرفته‌اند. اما درمقابل ثاوفرسطس اسکندر افرودیسی به راه دیگری رفته و تشبیه ارسطورا بدین صورت درآورده‌است که عقل‌هیولانی‌مانندلوحی نیست‌که چیزی برآن نگاشته‌نباشد[2] ، زیراکه لوح خود واقعیتی‌دارد؛ بلکه، مانند نانگاشتهٔ‌لوح است[3] ، یعنی مانند چیزهائی است که هنوز برلوح‌ننگاشته‌اند وبعدازاین ممکن‌است‌که‌آنها را بنگارند وچون نگاشتند فعلیت می‌یابد وعقل بالفعل‌را جلوه‌گر می سازد. بدین

---

(۱) علی‌الخصوص‌اگر توجه به‌این شود که نص‌قول ارسطو درسلب ماهیت‌خاص ازعقل منفعل اشاره‌ای را متضمن است‌که حاکی ازتشبیه آن به احساس می‌باشد. دربارهٔ‌نفس۴۲۹ الف ۲۱-۲۵

(۲) Tableau non–écrit

(۳) Non écrit du tableau

ترتیب تنها واقعیتی که‌عقل ممکن‌را حاصل می‌شود همین امکان محض‌وقابلیت‌صرف است، نه‌چیزدیگر، وحتی آن‌رااز لحاظ‌خودآن‌وبدون مقایسه بامعقولات نیزوجودی وتعینی نیست. شاید این تفسیررا بابعضی ازاقوال ارسطو مثل این‌قول‌که‌گفته است: «عقل را ماهیت خاصی جز وجود بالقوه نیست»[1] بهتر بتوان توفیق داد، و لیکن اشکالی که‌برآن وارد می‌شود این است‌که چیزی که امکان محض‌است وهیچ تعینی ندارد چگونه می‌توان‌آن‌را به صفاتی متصف داشت ومثلاً قابل اخذ صورت‌معقول یا کاسب عقل بالملکه ونظایر آن دانست وبه همین سبب بسیاری از مشائین‌اسکندررا به سبب چنین تفسیری‌مورد ملامت قرار داده‌اند[2] ، و مخصوصاً ناسازگاری این‌تفسیر باقول به‌تشخص‌عقل ، یعنی رأی‌کسانی که‌نفس ناطقهٔ هرشخصی ازافراد بشررا دارای وجود مستقل ومجزا ازاشخاص دیگر دانسته‌وبعدازمرك حافظ آن تشخص‌شمرده‌اند، آشکار است . ازمفسران جدید کسانی مانند لئون روبن آن‌را پذیرفته‌اند.

ازآنچه گفتیم برآمدکه عقل‌به‌وسیلهٔ معقول ومعقول به‌وسیلهٔ عقل‌فعلیت‌می‌یابد وچون هردو این‌فعلیت را به‌دست‌آوردند با هم متحدمی‌شوند. وآن‌جاکه پای فعلیت مطلق درمیان باشد وصیرورت ازقوه به‌فعل حاصل نیاید بین‌عقل ومعقول اتحاد ازلی است، زیراکه معقول ناگزیراست که درضمن عقل ازفعلیت بهره‌ورباشد ،وعقل جزاین که‌معقولی‌را بیندیشد ودرمقام فعلیت مطلق این معقول خودآن‌عقل‌باشد معنی‌دیگری ندارد. پس تمایز این‌دو از یکدیگر ازلحاظ واقعی وعینی نیست، بلکه‌تنهاازلحاظ منطقی وذهنی است. اماچون سیر پیداآمدن اموررا در نظر بگیریم ، یعنی سلسلهٔ ترتب عقل‌بالقوه‌را برمعقول بالفعل وترتب‌معقول بالقوه‌را برعقل بالفعل‌همچنان‌ادامه دهیم، ولزوم تقدم فعل برقوه‌را هم‌ازنظر دورنداریم،چون‌درمنطق ارسطو تسلسل‌محال است، ناچار باید ذهن‌ما درجائی توقف پذیردکه‌آن را مبدأ اصلی و اولی شمارد .

---

(۱) دربارهٔ نفس ۴۲۹ الف۲۲-۲۳

(۲) امثال‌ابن رشد وابن‌سینا(رجوع شود به‌تعلیقات ابن‌سینابر کتاب نفس‌ارسطو.)

آیا این مبدأ اول عقل بالفعل خواهد بود یامعقول بالفعل؟ بدین ترتیب مسألهٔ تقدم عقل برمعقول یامعقول برعقل طرح می‌شود. نخست چنان به نظر می‌رسد که تقدم با عقل باشد، زیرا که عقل است که در حکمت ارسطو مبدأ عالی غائی برای همهٔ عالم است. ارسطو دراثبات تقدم عقل بر معقول می‌گوید که اگر عقل اول جز نفس خود مورد دیگری برای تفکر می‌داشت این امرارجح واعلی ازخود عقل می‌بود ، پس او باید خود رابیندیشد ، یعنی معقول خاص خود باشد. اما بعداً چون نظررا دقیق تر سازیم می‌بینیم که عقل قابل ارسطوئی مقر صورت‌هاست ، و چون واقعیت اشیاء صورت آنهاست، پس عقل عین واقعیات اشیاء یعنی صور معقول آنهاست. بنابر این آنجاکه عقل به مقام فعلیت درمی‌آید، یاآنجاکه ازابتدا در چنین مقامی قائم است ، خود همان معقولات است واگردربارهٔ خود فکر می‌کند درواقع صور معقول را مورد تأمل قرارمی‌دهد، یعنی عقل به سبب تماس بامعقول و اتحاد باآن است که عاقل شده است والاعقل بی معقول رانه عقل ونه عاقل می‌توان دانست. پس وجود اصلی وواقعی ازشیء یا اشیائی است که ازلاً و مطلقاً بالفعل است ، یعنی اصالت و تقدم با صور معقول کلی است . و البته با این نظر حکمت ارسطو بسیار نزدیك به فلسفهٔ اصالت معقول افلاطونی می‌شود[1] .

۶ـ اصل عقل و مبدأ آن

اراوصافی‌که ارسطوبرای عقل مذکورداشت وخاصه ازاین‌که‌آن را دارای‌جنبهٔ الهی وخارجی دانست این نتیجه برمی‌آید که عقل یا نفس عاقله درزدیف نفس نباتی ونفس حیوانی نیست. چه،آنجاکه این دونفس باهم درموجودی مثل خیوان یا انسان قرارمی‌گیرند تمایزخود را ازدست می‌دهند وباهم دیگروحدت می‌یابند، و از همین جاست‌که باوجود تعدد نفوس درهرموجودی یك نفس بیشترنیست[2] .منتهی هرمرتبه‌ای

۱ـ رجوع شود به مبحث افلاطون وارسطودرهمین‌کتاب

۲ـ رجوع شود به ص ۲۱ـ۲۷ ازهمین کتاب

ازموجودات درنفس واحد خود قوای نفوسی را که پست تر از آن است داراست و تمایز بین نفوس وقوای آنها در یکی از انواع موجودات زنده تنها از لحاظ منطقی است، ولیکن عقل جدا ازاجناس دیگر نفوس است، یعنی هم سرآغاز آن باآنها تفاوت دارد، زیراکه عقل از«خارج» می‌رسد یا به اصطلاح دیگرارسطو«ازدروارد‌می‌شود»[1]، وهم سرانجام‌آن غیرازآنهاست، زیراکه عقل ازخلود وبقابهره وراست و نفوس دیگر بافنای بدن دستخوش فنامی‌شوند[2]، بدین ترتیب عقل زاید برنفس می‌گردد و با آن درحال عدم‌تمازج می‌ماند واین استقلال رادرسراسرایام حیات انسان محفوظ‌می‌دارد، تاپس از مرگ نیز بتواند بر خلاف سایرقوای نفس به حیات خود ادامه دهد . این نتیجه بانظریهٔ کسانی که عقل فعال را خارج از نفس ودارای جنبهٔ مفارق می‌دانند و مخصوصاً نسبت‌آن رابه همهٔ افراد یك سان می‌شمارند وجز به وجود عقل واحدی که جنبهٔ شخصی ندارد قائل نیستند به خوبی سازگار می‌آید . منتهی ایرادی که بر آن وارد می‌شود و همین ایراد مستمسك مخالفان این گروه تواند بود ناسازگاری آن با وحدت صورت است . یعنی چون نفس صورت بدن است و هر شیئی جز یك صورت نمی‌تواند داشت پس چگونه می‌توان در انسان به خلاف این قاعده قائل بود ، وعقل راکه ممیز او ونمودار خواص نوع او، یعنی صورت‌او،ست، باسایر قوای موجود دراو که مشترك در بین اووسایر انواع موجودات‌است متحد نشمرد ؟ پس‌ناگزیر برای‌حفظ این قاعده بایدبرآن‌رفت‌که عقل باسایرقوای نفسانی‌انسان‌مجموعه‌ای را پدیدمی‌آورد که حافظ وحدت مجموعهٔ بدن است ، و بدین ترتیب نفس‌انسانی نیز مانند دو نفس حیوانی‌ونباتی‌صورت واحدی‌است‌که هم‌دارای‌قوای‌آن دونفس‌وهم‌منشأ آثار مخصوص خویش است. به عبارت دیگر، همان طورکه نفس صورت بدن است وبه سبب اتحاد صورت وماده افتراق نفس وبدن ازمیان می‌رود ومجموعهٔ آلی وجود حیوانی که شیء

۱ـ تکون حیوانات ۷۳۶ ب ۲۷ به نقل برهیه ص ۳۲۸

۲ ـ رجوع شود به مابعد الطبیعه کتاب لانـدا ۱۰۷۰ الف ۲۴ بـ۸ بعد و روبن ص ۱۹۹

واحدی است از تألیف آن دو پدید می‌آید عقل نیز صورت نفس است، یا بهتر بگوئیم صورتی برای جهت جامعهٔ وجود انسانی است، و به طوری‌که ارسطو خود گفته است: «نسبت بینائی به چشم مثل نسبت عقل به نفس است»[1]. و از همین رو به تبع همان قاعدهٔ کلی عقل و نفس نیز درهم می‌آمیزند و یگانگی می‌یابند منتهی با این امتیاز که قوهٔ عقلیهٔ نفس برخلاف قوای دیگر آن مستلزم آلات بدنی‌که اختصاص به عمل آن داشته باشد نیست و به همین سبب عقل می‌تواند مجزا از همهٔ قوای نفسانی و آلات بدنی در موجودات فنا ناپذیر که صورت محض و مفارق از ماده است نیز وجود داشته باشد. عقیدهٔ این گروه[2] که مسألهٔ وحدت صورت را حل می‌کند و با قول به تشخص افراد انسان از لحاظ عقل، یعنی وجود و بقای نفس ناطقهٔ شخصی، سازگار می‌آید اشکال دیگری پدید می‌آورد، و آن این‌که با قول ارسطو دربارهٔ مبدأ عقل و جنبهٔ خارجی الهی آن موافق نمی‌نماید و بهتر آن است‌که به‌کوشش این‌گروه دررفع این اشکال توجه کنیم و مفاد تفسیر یکی از متأخران این جمع[3] را بر قول مشهور ارسطو ذیلاً نقل نمائیم:

ارسطو در کتاب تکون حیوانات[4] قطعه‌ای داردکه خلاصهٔ آن این است: «هر کدام از منی مرد و منی زن بالقوه درخود نفس نباتی را واجد است و چون به همدیگر اتصال یافت بالفعل این نفس را که مبدأ قوهٔ غاذیه برای آنهاست به دست می‌آورد. پس موجود زنده نخست نفس نباتی حاصل می‌کند، یعنی به صورت نبات درمی‌آید و

۱ـ کتاب جدل ۱۰۸ الف ۷ـ۱۲

۲ـ از افراد این گروه می‌توان ازقدماء طماس قدیس وازمتأخران مارسل دوکورت را نام برد.

۳ـ مارسل دوکورت درفصل ۱۲ ازکتاب عقل درمشرب ارسطو

۴ـ Generatione animalium کتاب‌دوم فصل سوم ۷۳۶ الف ۲۴ به بعد

آنگاه به صورت حیوان وسرانجام به صورت نوع خاصی ازاین جنس می‌رسد، یعنی مثلاً انسان می‌شود، وهرکدام‌ازاین مراحل‌قبل‌ازاینکه به‌فعلیت درآیدبالقوه‌درمرحله‌ای که مقدم بر آن‌است وجود دارد. حال بایددیدکه آیا این هرسه نفس، یعنی نفس غاذیهٔ نباتی و نفس حساسهٔ حیوانی و نفس ناطقهٔ انسانی که هرکدام در مرحله‌ای از قوه به فعل خارج می‌شود ازکجا وچگونه و کی به موجودات زنده تعلق‌می‌گیرد ؟ ــ جواب ما یکی از سه‌شق را خواهد داشت : یاهر سه نفس باید در خود جنین به وجود آید بی‌آنکه مقدم برآن و خارج ازآن وجودی برای آنها باشد ، یا هرسه باید برجنین مقدم بوده ازخارج بدان واردآید ، یااین که بعضی ازآنها چنان و بعض دیگرچنین باشد . وانگهی باید دیدکه آیا نفوس دربطن زن به ظهور می‌رسد یا ازمرد به جنین منتقل می‌شود . شق‌دوم باطل است ، یعنی تمام نفوس را نمی‌توان دارای وجود مقدم برمادهٔ جنین وخارج از آن دانست ، زیرا که بعضی از آنها متکی براین ماده است و وجودشان خارج از بدن قابل تصور نیست چنان که راه رفتن را بدون‌پا و خارج از آن‌نمی‌توان موجود دانست. پس‌ناگزیر باید بعضی ازنفوس را، یا، به‌عبارت‌دیگر، نفس ناطقه را چنین بدانیم‌یعنی تنها این نفس‌را ازخارج‌جنین منتقل بدان‌بشماریم و قائل به‌جنبهٔ الهی آن باشیم، زیراکه فعالیت عقل طوری است‌که محتاج ومتکی به بدن نیست . تمام قوای نفسانی به موادی ارتباط دارد که با عناصر معمولی که جهان مرکب‌از آنهاست متفاوت است یعنی جنبهٔ الهی آنها بیشتراست و ازاین نفوس بعضی را مادهٔ شریف‌تر و عالی‌تری است . علت مثمرهٔ تمام موجودات زنده در منی پدر آنهاست و آن نفخه [۱] ایست که شباهت به عنصر مولد نجومی دارد و در واقع منی پدر دارای مبدأ حیاتی یا حرارت حیاتی است . اما باید دیدکه ماده‌ای که‌حامل این‌مبدأ حیاتی است ، یا به عبارت دیگر عنصر مادی که منی پدر راست ، و اصل نفسانی را به‌بطن مادر می‌برد و در آنجا جنین را بارور می‌سازد چیست ؟ آیا این

Pneuma (۱)

اصل نفسانی در موجوداتی که از عنصر الهی عقل بهره‌ورند مستقل از ماده است یا از ماده منفك نمی‌شود؟ این ماده که نطفه‌راست انحلال‌می‌یابد و تبخیر می‌گردد و در ترکیب اجزاء جنین وارد نمی‌شود. ومی‌توان آن‌را تشبیه به مایه‌ای‌کرد که شیر را منعقد می‌سازد؛ این مایه شیررا بی‌آنکه خود در ترکیب شیر منعقدی که به وجود می‌آورد داخل گردد دیگرگون می‌سازد. از این توضیح معلوم می‌شود که منی زن ومنی مرد بالقوه واجدنفس و بالفعل فاقد آن است».

آنچه ازاین متن برمی‌آید این است‌که عقل را که مبدأ حیاتی مستقل ازماده است ماده‌ای حمل می‌کند و از پدر به‌بطن مادر می‌رساند و بدین ترتیب باید گفت که صنف مذکر به تکوین مادی موجود جاندار هیچ‌گونه یاری نمی‌رساند، بلکه‌کار او منحصر به این‌است‌که صورتی را درمادهٔ حاصله دربطن صنف مؤنث منتقش‌سازد[1]. بنابراین نفس نباتی یا نفس حیوانی که باید در موجود آلی به ظهور رسد، یعنی صورت برای جسم آلی است، نمی‌تواند یکسره از خارج درآید یعنی از طریق نطفهٔ مرد منتقل شود. چه، دراین نطفه هیچ‌گونه جسمانیت و مادیتی نیست[2]. بلکه بعد ازاین‌که این‌مبدأ صوری به‌مبدأ مادی صنف مؤنث رسید و بدان صورت بخشید ودر اثر این صورت‌پذیری جنبهٔ آلی برای این ماده پیداشد نفس نباتی و از آن‌پس‌نفس حیوانی تحقق‌می‌یابد. پس‌این دو نوع نفس در خود جنین و با اتصال به جنبهٔ مادی و آلی خود آن به‌ظهور می‌رسد، ولیکن چون‌نفس‌عاقله چنین نیست یعنی احتیاجی به آلات جسمانی ندارد و به وسیلهٔ بدن کار نمی‌کند یك‌جا و یکسره از نطفهٔ مرد یعنی از خارج به جنین واردمی‌شود. پس‌نطفهٔ مردصورتی است‌که چون به جنین‌آید عقل را همراه خود می‌آورد. اما نسبت به سایر نفوس تنها در حکم مبدأیست که محرك مادهٔ جنین برای صورت‌پذیری وانتقال از قوه به فعل است[3]. پس حق‌این‌است

---

(۱) رجوع‌شود به‌داس ص ۱۶۸ و به‌کتاب تکون حیوانات ص۷۲۲ الف ۱به بعد

(۲) تکون حیوانات ۷۳۶ ب ۲۴-۲۷

(۳) تکون‌حیوانات ۷۴۱-ب۸

که بگوئیم که نفس نباتی و نفس حیوانی صورتی است که در خود جنین تحت تأثیر قوهٔ محرکهٔ منتقله از پدر به وجود می‌آید ولیکن نفس عاقله یا عقل از خارج یعنی از صلب پدر بدان می‌رسد.

ارسطو در موارد متعدد تأکید کرده است که نطفهٔ مرد جنبهٔ فعلی و صوری دارد و نطفهٔ زن جنبهٔ انفعالی و مادی. در یك‌جا می‌گوید: نطفهٔ مرد به‌هیچ‌وجه جزء جنینی که به‌وجود خواهد آمد نیست، هم‌چنان‌که هیچ شیء مادی از نجار به ماده‌ای که برروی آن کار می‌کند منتقل نمی‌شود، بلکه فقط صورت و شکلی که این ماده به‌خود می‌گیرد به‌وسیلهٔ حرکات صادره از نجار، از نفس نجار که مدرك صنعت اوست، از دست‌های نجار که به وسیلهٔ آنها آلات نجاری به حرکت در می‌آید... انتقال می‌پذیرد.[1] به همین ترتیب «تحت‌تأثیر حرکتی که از پدر صادر می‌شود و این پدر بالفعل همان صورتی است که، جنین فرزند بالقوه دارای آن صورت است»[2] صورت مخصوص ماده یکجا وبدون انقسام‌در لحظه‌ای معین بعداز آنکه یك‌سلسله از اعمال از طرف ماده‌ای که قابل و حامل آن حرکات است به حصول پیوست در خود آن‌ماده به‌ظهور می‌رسد بی‌آنکه عیناً و بالفعل همان‌صورت از خارج براین ماده وارد آید وبدین ترتیب است‌که ماده وصورت را می‌توان گفت که هیچ‌کدام مخلوق نیست[3].

حال باید دیدکه قوهٔ عقل‌که با نطفهٔ مرد یعنی ازخارج به‌جنین منتقل می‌شود در چه زمانی به فعلیت می‌رسد؟ ـ ارسطو در این مورد ساکت است. قدرمسلم این کـه بقول ثاوفرسطس عقل ارسطوئی مانند عنصری خارجی برماهیت انسان افزوده نمی‌شود بلکه جزء مجموعهٔ وجود انسانی است‌که نخست بالقوه است وبعداً به‌فعلیت می‌رسد وصورت جوهری ساختمان آلی انسان را پدیدمی‌آورد. زمانی‌که عقل درآن

(۱ تکون حیوانات ۷۳۰ ب ۱۰ به‌بعد

(۲) همان‌کتاب ۷۳۴ ب ۳۱

(۳) مابعدالطبیعه زتا ۱۰۳۳ الف ۲۴

فعلیت می‌یابد چنان‌که گفتیم مجهول است ولیکن پیداست که درحکمت ارسطوظهور جنس بعید مقدم برجنس‌قریب وظهور جنس قریب مقدم برصورت نوعیه است[1]، پس عقل یعنی صورت نوعیهٔ انسان ناچار در آخرین مرتبه بـه فعلیت می‌رسد . و چـون بچهٔ حیوان لااقل در حین تولد کـه از مادر جدا می‌شود و زندگی مستقل در پیش می‌گیرد صورت نوعیهٔ آن باید به طور کامل تحقق یافته باشد از تطبیق این قاعـده برطفل انسان به وضوح می‌رسد که او نیز در موقع ولادت باید فعلیت عقل حود را بتمامها به‌دست آورده باشد.

چون ارسطو درقطعهٔ منقوله از یك‌سو «تمام قوای‌نفسانی را متعلق به ماده‌ای غیر ازعناصر معمولی‌که جهان ازآنها ترکیب یافته است» می‌داند و از سوی دیگر در موجوداتی که دارای عنصر الهی عقلند مبدأ نفسانی را مستقل از ماده می‌شناسد برای رفع‌تناقص چاره نیست جزاین‌که نطفهٔ حامل نفس عاقله را جسمی بسیارلطیف و زنده بدانیم که تمام استعدادهای نفسانی بالقوه برآن محمول است و این قوا در جریان پدید آمدن جنین و نموآن فعلیت می‌یابند و خود آن جسم از لحاظ مادیت خود ناپدید می‌شود . صحت این تفسیر هنگامی به وضوح می‌رسد که به‌نظر بیاوریم که ارسطو عقل را همان طور کـه بعداز مرگ دارای وجود مستقل می‌داند در حال حیات‌متصل به‌بدن می‌شمارد بی‌آنکه تماماً در بدن منحل و مستهلك بداند .

مسألهٔ دیگری‌که باید حل‌شود این‌است که عقل چگونه می‌تواند مانندسایر نفوس‌نباتی وحیوانی «قبل‌از این‌که فعلیت یابد وجود بالقوه» داشته باشد ؟ ــ طریق حـل این مسأله با استفاده از رؤس عقاید فلسفی ارسطو چنین است که به طور کلی هرموجودی تحت تأثیر موجود دیگری که خود وجود بالفعل دارد از قوه به فعل‌در می‌آید و این‌امر چه در اشیاء صناعی چه دراشیاء طبیعی هردوصادق است . خانه‌ای که ساخته‌می‌شود ابتدا صورت آن‌در فکر یاعقل بانی بالقوه وجود دارد، بعداً موادی

(۱) تکون حیوانات ۷۴۶ الف ۵۳ ــ ۷۳۶ ب ۵

که درساختن خانه به‌کار است برطبق این‌صورت یعنی درمجرائی که منجر به تحقق آن می‌شود به کارمی‌افتد، و این جریان تا آنجا ادامه می‌یابد که این صورت بعینها یعنی هم‌چنان که بالقوه در فکربانی وجود داشت تحقق و فعلیت می‌پذیرد. در این جریان علت فاعلی خانه صورت خود آن خانه است و معلولی هم که تحقق می‌یابد همان صورت است به طوری که می‌توان گفت که در واقع صورت خانه ایجاد نشده بلکه قبلاً نیز موجود بوده‌است. تندرستی که بیمار را حاصل می‌شود ابتدا صورت آن درفکر یا عقل طبیب بالقوه وجود دارد، و بعداً موادی‌که برای عود این‌سلامت به‌شخص بیمار لازم است برطبق همان صورت، یعنی در جریانی که منجر به تحقق آن می‌شود، به‌کار می‌افتد و این جریان تا آنجا ادامه می‌یابد که صورت تندرستی بعینها یعنی، چنان‌که بالقوه در فکر طبیب وجود داشت، تحقق و فعلیت می‌پذیرد و در این جریان نیز علت فاعلی‌تندرستی صورت خود تندرستی بوده‌است، و معلولی هم که تحقق می‌یابد همان صورت‌است به‌طوری که باز می‌توان‌گفت‌که صورت‌ایجاد نشده بلکه قبلاً نیزوجود داشته‌است.

در این دومثال می‌بینیم‌که هرشیئی از شیئی‌که‌هم نام‌آن است به‌وجودمی‌آید و هرصورتی از خود همان صورت حاصل می‌شود. همین قاعده عیناً در اشیاء طبیعی نیز جاری است. هرفرد انسان از انسان دیگر به وجود می‌آید، یعنی پسر مولود پدر خویش است. بدین ترتیب که صورت نوعیهٔ پسر که همان نفس عاقله یا عقل اوست بالقوه درنطفهٔ پدر وجوددارد و این صورت چون به‌ماده‌ای‌که در ساختن پسر به‌کار می‌آید یعنی ماده‌ای که در بطن مادر است می‌رسد موجب حرکات و تغییراتی دراین ماده‌می‌شود و جریانی درآن به‌راه می‌اندازدکه به‌تدریج منجر به‌تحقق همان صورت و عبورآن از قوه به فعل می‌گردد. در این جریان علت فاعلی انسان خود انسان یعنی صورت نوعیهٔ او یا به‌عبارت دیگر عقل اوست، و معلولی هم که تحقق می‌یابد خود همان صورت است و ماده در این میان کاری جزاین ندارد که حرکاتی راکه صورت برای ایجاد صورتی هم نام خود یا برای فعلیت دادن به قوهٔ خود باعث

می‌شودقبول‌کند وحمل نماید، تا به جنبهٔ فعلیت همان صورت برساند ، و این‌حرکات که درصورت حاصل می‌شود مبدأ و منتهای آنها خود همان‌صورت یا دوجنبهٔ مختلف از یك صورت است . از روی این مقدمه می‌توان گفت که نطفهٔ مرد که حامل عقل یا به عبارت دیگر صورت نوعیهٔ انسان‌است چون به‌ماده‌ای‌که در بطن مادراست رسید حرکاتی درآن ماده به‌وجودمی‌آورد ، واین حرکات به تدریج صورتهائی به این‌ماده می‌بخشد (هم‌چنان که درموقع ساختن خانه یا در موقع معالجهٔ مریض صور تدریجی متوالی به مادهٔ آن‌دو داده می‌شود تا به‌صورت نهائی خانه یا صورت نهائی تندرستی فرارسد) و درهرصورت جدیدی صورت قدیم مندرج است مثلاً نخست صورت نباتی و آنگاه صورت حیوانی در این ماده حاصل می‌شود و توالی این صور که هرصورت جدیدی ازآنها در وحدت نامنقسم خودصور سابقه را نیز حاوی است بدانجا می‌رسد که‌آخرین صورت نوعیهٔ اوکه مطابق با صورت پدراوست تحقق پذیرد،و قول ارسطو صادق آید که گفت عقل چیزی‌است که از خارج می‌رسد. منتهی این صورت بالقوه مانند هر صورتی واجد صور دانیه یعنی مراتب سافله‌ای است که منجر به تحقق آن‌شده است، وچون بخواهد فعلیت بیابد باز ابتدا همان صوردانیه رافعلیت می‌بخشد واین صوردانیه یعنی نفس نباتی ونفس حیوانی چون مستلزم آلات است باید در خود همان آلات تحقق یابد وجدا ازآنها قابل تصور نیست پس درباب آنها نمی‌توان‌گفت که ازخارج می‌رسد . اما بعداز تحقق تدریجی ومتوالی این‌صور نوبت ظهور صورت عقلیه است که‌محتاج آلت ومستلزم ماده‌نیست ویکجا و جملگی از خارج یعنی از پدر که‌منشأ صدور این‌صورت بوده افاضه گردیده است . بدین ترتیب نظریهٔ ارسطو دربارهٔ ثبات نوع وتوالی‌صورنوعیه بی آن‌که‌ایجاد صورت جدیدی ممکن‌باشدمحفوظ می‌ماند وسلب صفت خلاقیت ازخدا به‌طور مستقیم نسبت به ممکنات که‌قول ارسطو برآن است‌میسر می‌شود .

اما چگونه میتوان نطفهٔ مردراکه جنبهٔ مادی دارد مظهرعقل یاخودعقل‌دانست زیراکه عقل‌صورت محض مجرد است. دراین‌که ارسطو نطفه‌را ماده نمی‌داند بلکه

صورت می‌شمارد شکی نیست[1]، ودراینکه همین صورت راخالق صورت نوعیهٔ انسان درمادهٔ زنانه ومحرك این ماده برای وصول بدان صورت می‌داند بازشکی نمی توان داشت[2].
برای تأمین همین نظراست که نطفهٔ مردرا دارای طبیعت اثیری[3] وازعنصرعلوی شمرده است که جنبهٔ الهی ونامتحرك دارد، وچون تنها این رأی برای سلب مادیت از نطفه کافی نبوده ضمناً قائل شده است که همین که نطفهٔ مرد به مادهٔ زنانه رسید وصورت انسانیت را بدین ماده منتقل ساخت دیگر چیزی ازجرم نطفه به‌جای نمی‌ماند، یعنی بقایای آن که جنبهٔ نیمه مادی داشت وحامل صورت بود تبخیر وتصعید می‌شود وبتمامه ازمیان می‌رود، ودرواقع چیز محسوس وعینی ازنطفهٔ پدر به‌پسر منتقل نمی‌شود، واین نطفه فقط منبعی برای تحریك مادهٔ زنانه وایجاد استعداد حرکت درآن است تا به جانب صورت نوعیهٔ انسانیت سیر نماید.

این تفسیر که ازجنبهٔ الهی وخارجی عقل درنظر ارسطو به‌عمل آمده است با بعضی ازرؤس عقاید ارسطو مطابقت دارد ازجمله این‌که:

۱ ــ برطبق آن لازم نیست که خدا را واهب صورت عقلیهٔ انسان بشماریم تا مصادف بااین اشکال شویم که ارسطو سلب تأثیر مستقیم از خدا نسبت به موجودات کرده واعتقاد به‌خلق نداشته است.

۲ــ پیدایش انسان مشابه با سایر حیوانات باملاحظهٔ اختلاف مراتبی که در میان آنها وجود دارد می‌شود.

۳ــ بااین نظر ارسطوکه هرفردی معلول فرد دیگری ازهمان نوع است و هر قوه‌ای تحت تأثیر فعلی که مقدم برآن وکمال خودآن است به‌فعلیت درمی‌آید مطابق

۱ــ تکون حیوانات ۷۲۸ب۲۲ـالف۳۶

۲ــ همان کتاب ۷۳۱ب۲۲ و۶۶۵ ب ۱۱و ما بعد الطبیعه ۹۸۸ الف۵ و۱۰۴۴ الف ۳۵

۳ــ اخلاق نیقوماخس ۱۱۷۷ب۳۴

است. یعنی اگر این تفسیر را قبول کنیم محتاج نیستیم که برخلاف ارسطو عقل را دارای وجود قبلی مفارق ومقدم برموجودات جزئی محسوس بینگاریم، ویا این که برما لازم نمی آید که باز برخلاف اصول ارسطوئی عقل هرکسی را مستقیماً مخلوق ارادهٔ خدا بشماریم ودرمورد عقل قائل به اصل خلقت که درهیچ کدام از سایر موارد اقوال این حکیم جائی برای آن نیست باشیم، بلکه عقل را نیز مانند هرگونه صورتی ازشیئی به شیء دیگر منقول می دانیم.[1]

۴ـ باقبول آن وحدت عقل به عنوان وحدت صورت که یکی دیگر از اصول مسلم ارسطوئی است محفوظ می ماند. ولیکن هرگاه به جای آن قائل به صدورعقل فعال ازمصدری خارجی وفوق انسانی باشیم ناچار باید دوگانگی عقل را باسایر قوای نفسانی بپذیریم وازاین راه دچار اشکال شویم.

اماچون منظور ما توجیه عقاید ارسطو نیست، یعنی درپی آن نیستیم که به هر نحوی که ممکن باشد اثبات توافق درمیان اجزاء کلام او نمائیم، خودرا ناگزیر از قبول این تفسیر نمی بینیم. زیراکه قبول آن محتاج تکلف بسیار وتأویلات بعیده ایست که گاهی کلام ارسطو را ازمعنی اصلی آن تحریف می کند وعقلی را که به قول او همیشه درحال تفکر است و«چنان نیست که گاهی بیندیشد وگاهی نیندیشد»[2] وصفاتی ازقبیل «مجرد» و«مفارق» و«ازلی» و«نامنفعل» و«صورت محض» به نص اقوال ارسطو برای آن ثابت است درقالب محدود بدن نگاه می دارد وپیداست که چنان صفاتی باچنین تفسیری توافق تام نمی تواند داشت وحتی خود مفسر نیز باوجود تعصبی که دارد[3] ناچار به این

۱ـ همان نظریه ای که لایبنیتس آنرا Traducianisme نامیده است. به نقل لالاند (فرهنگ فلسفی ص ۱۱۴۲ چاپ هفتم) به استناد کتاب Théodicée

۲ـ دربارهٔ نفس ۴۲۰ الف ۲۲

۳ـ دلیل این تعصب نیت او به توجیه عقاید طماس قدیس است که این مفسر از اتباع اوست.

اعتراف می‌شود که باهمهٔ این‌کوشش‌ها هنوز ابهامی درتفسیر وجود دارد واین ابهام ناشی از اقوال ارسطو ومبادی مذهب اوست[1].

۷ ـ فنا ناپذیری عقل

بهتر آن است که نقل دو قطعه از اقوال ارسطو را سرآغاز این فصل قـرار دهیم :

۱ـ درمابعد الطبیعه چنین‌آمده است: «این مسأله محل بحث وتأمل است که آیا بعد ازانحلال شیء مرکب[2] چیزی از آن باقی می‌ماند؟ـ دربارهٔ بعضی ازاشیاء هیچ‌گونه مانعی برای چنین اعتقادی نیست : مثلاً نفس ازهمین قبیل است. البته نه تمام نفس ، بلکه عقل ؛ چه ، دربارهٔ تمام نفس چنین چیزی محتملاً غیر ممکن است.»[3]

۲ـ درکتاب نفس چنین مذکوراست: (این‌عقل) وقتی‌که مفارق شودچیزی‌جز آنچه بالذات همان است نیست وتنها اوست که فنا ناپذیر وازلی است مع‌ذلك چون این عقل نامنفعل است‌یادآوری برای ما حاصل نیست.»[4]

از این دوقول ونظایر آنها برمی‌آید که ارسطو قائل به‌نوعی ازبقا و ازلیت برای عقل بوده ومخصوصاً تصریح کرده است‌که بقای عقل به‌منزلهٔ بقای صورت‌بعد ازفنای ماده یابعد ازانحلال‌شیء مرکب ازصورت وماده است، یعنی به‌قول ارسطوعقل بعدازفنای بدن باقی وپایداراست. اما در اینکه منظور ازچنین بقائی چیست بازدر میان مفسران او اختلاف نظر پدیدآمده‌است واشاره به این اختلاف خالی از فایده

۱ـ رجوع شود به‌ختام همان فصل(فصل ۱۲ازکتاب مارسل دوکورت)

۲ـ یعنی مرکب از ماده وصورت

۳ـ ما بعد الطبیعه‌کتاب لاندا فصل سوم۱۰۷۰ الف۲۴ـ۲۶

۴ـ دربارهٔ نفس ۴۳۰الف۲۴

نیست :

۱ـ کسانی‌که عقل فعال ارسطوئی را دارای وجود مفارق ازلی قبلی و جدا از عقل هیولانی انسانی دانسته وقائل به‌جنبهٔ کلی وغیر شخصی برای آن‌گردیده‌اندمی گویند که درمذهب ارسطو عقل فعال بااینکه چیزی ازماست ولیکن در همان حال خارج ازماست یعنی هم خود شیئی است که‌بالفعل مفارق ومجرد ازافراد است و هم علاقه‌ای به‌افراد برای فعلیت بخشیدن به‌قوهٔ تعقل آن‌ها دارد. به‌همین سبب در بارهٔ آن می‌توان‌گفت که ازبدن مفارق ومجرد می‌شود وماهیت حقیقی خودرا نیزدرهمین حال، یعنی درموقعی که‌ازوجود شخصی‌ما مفارقت می‌جوید، به دست می‌آورد، والبته دراین‌حال تشخصی برای‌آن حاصل نیست، بلکه، وجود عام‌ازلی است. پس‌این‌مفارقت که درحال مرگ‌بدان دست می‌دهد آن‌راکه تنها جزء حقیقی وازلی دروجود ماست آزاد می‌سازد. از این قول برمی‌آیدکه آنچه ارسطو فنا ناپذیر می داند نفس ناطقهٔ شخصی نیست، بلکه، همان فعلیت مابعد الطبیعه‌است‌که به‌نفس ناطقه پیوند می‌خورد وچون‌پیش ازچنین‌پیوندی خود فعلیت داشته است پس‌ازگسستن آن پیوند نیزفعلیت خودرا باز می‌یابد. بااین تفسیر ارسطو را قائل‌به بقای‌نفس ناطقهٔ هرکدام ازاشخاص چنان‌که ارباب ادیان برآن‌رفته‌اند، نمی‌توان دانست. زیرا که ارسطو در آنچه از انسان به‌جای می‌ماند هیچ‌گونه آثاری ازوجود فردی اوکه درعالم امکان‌داشته‌است باز نمی‌یابد، وحتی سلب حافظه وتخیل ازاو می‌کند زیراکه حافظه امر فردی است یعنی قوه‌ایست که بافرد به‌وجود می‌آیدوهم با او ازمیان می‌رود، این تفسیر که‌مطابق بانظر اسکندر افرودیسی است و بسیاری از حکمای متقدم برآن رفته‌اند در میان محققان جدید نیز طرفدارانی دارد [۱]. اینان می‌گویند، اگر دراقوال ارسطو قائل به تأویل نشویم، و قصد تحریف آن‌را بـرای اثبات توافق درمیان همهٔ عقایـد او و یا برای اثبات‌اصالت مذهب ارسطو وتغایر آن بامذهب افلاطون‌دراین باب‌نداشته‌باشیم،

۱ـ ازقبیل روبن ورود ونوینس

ناچار چنین نتیجه‌ای‌را به‌دست می‌آوریم.

۲ـ کسانی‌که عقل را دارای جنبهٔ شخصی دانسته و آن را نیز مانند تمام‌اجزاء وجود فردی منقول ازپدر به پسر پنداشته‌اند بقای عقل را به منزلهٔ بقای نفس ناطقهٔ شخصی گرفته‌اند. برای تبیین کاملی ازاین عقیده بهتراست که بازاز قول همان مفسر که در مبحث پیشین مورد استشهاد بود خلاصه‌ای نقل کنیم[1] تا نمودار طرز تأویل عقاید ارسطو برای تطبیق آن با نتایجی که از معتقدات مذهبی مایــه گــرفته است باشد :

این مفسرمی‌گویدکه محیط اجتماعی یونان وامتزاجی که قوای مختلف مدنی درآن بایکدیگرحاصل می‌کرد وهرگونه تشخص وتفردی درضمن هیئت تألیفی قوای سیاسی ومدنی ازمیان می‌رفت‌متفکران را اجازت نمی‌دادکه افکارخودرا متوجه بــه افراد واشخاص نمایند، ومعتقدات دینی‌آن قوم نیزچنان بودکه‌اصولاً توجه به ماوراء طبیعت نداشت. بنابراین درفلسفهٔ ارسطونیز توجهی به حیات فرد انسانی درجهان‌غیر مادی حاصل نمی‌توانست شد. ولیکن‌ازطرف دیگربایدتوجه داشت‌که ارسطواهمیت و اصالت را از افراد می‌داند و جوهر صوری هرکدام از افراد انسان را نیز نفس او می‌شمارد. راجع به عقل درنظراو بایدگفت که در این‌که جنبهٔ انفعالی آن تعلق به اشخاص انسانی دارد شکی‌نیست . اما عقل فعال باتفسیری که اصحاب همین رأی به عمل آورده وآن را ازلحاظ وجودی وجوهری باعقل منفعل یکی دانسته‌اند اشکالات وارده ازمیان می‌رود.یعنی چون به جای دوعقل باصفات متغایرعقل واحدی‌که‌دارای دوحیثیت است واقع شود دلیلی نمی‌ماندکه ارسطورامعتقد به بقای فردی نفس‌انسانی بعدازفنای بدن نشماریم. والبته این بقا راجع به جنبهٔ عقلی نفس‌من حیث‌المجموع یعنی جوهرعقلی واحدی‌که اختلاف دو جنبهٔ فعلی و انفعالی آن لطمه‌ای به وحدت جوهری‌آن وارد نمی‌سازد ومحتاج به‌آلت جسمانی نیست می‌باشد.

۱ـ مارسل دوکورت‌فصل ۶۱

نفس عاقله به شهادت قطعات زیادی ازمتون آثارارسطوصورتی است‌که خود جوهراست وبه انسان نیزجوهریت می‌بخشد. وچنان‌که ژیلسون گفته است[1] این همان نفسی است‌که طماس قدیس قائل به‌آن شده وارسطودرکتاب نفس آن را روح نظری نامیده است[2]. البته چون موضوع بحث ارسطودر کتاب نفس به طور کلی بوده وتنها توجه به نفس انسانی نداشته، یعنی مطلب نفس را از لحاظ انسان شناسی مورد بحث قرارنداده است، تأکید وتصریح زیادی دراین مورد نمی‌کند، ولیکن روح مشرب او حاکی است ازاین‌که همان عقل هیولانی راصورتی روحانی دانسته است که می‌تواند تمام اشیاء رابشناسد وبرترازجسمانیتی است‌که حجابی برای قوهٔآن است[3]. ممکن است این اشکال به نظرآیدکه ارسطوعقل هیولانی راتنهاازلحاظ افعال خودجوهریت داده و از لحاظ وجودی آن را جوهر ندانسته است ولیکن این اشکال مندفع است به این که جواهر جز به افعال خود شناخته نمی‌شود و افعال نیز جز در جواهر که مبدأ آن‌هاست وجودی ندارد[4] و عقل فعال نیز چون خود فعلیت است شکی درجوهریت‌آن نیست. امابرای این که این جوهر عقلی بتواند به وجود مرکب انسانی جوهریت‌ببخشد ومثل هرصورتی بتواند علت موجوداتی که خودمجزك آنهاست باشد[5] خودباید وحدت واقعی داشته ودراین وحدت تمام نفوس سفلی را نیز متضمن باشد. زیرا که این نکته مسلم است که ارسطو همواره شیء ادنی را با شیء اعلی تبیین می‌کند، پس‌آنچه‌صورت‌جوهری هرفرد انسان راپدید می‌آوردجنبهٔ اعلای وجود اویعنی قوهٔعاقلهٔ اوست که جنبهٔ ادنی‌را نیز بالقوه در خویشتن‌دارد. و برعکس

۱ــ ژیلسون روح فلسفهٔ قرون وسطی ص ۱۸۸

۲ــ دربارهٔ نفس ۴۱۵ الف ۱۱

۳ــ ۴۲۹ الف ۱۵ــ ب ۵

۴ــ ۴۱۵ الف ۱۶ــ۲۰

۵ــ ۴۱۵ب۱۱

آنچه زلرادعاکرده است[1] شخصیت انسانی درعقل او یعنی درجنبهٔ باقی وخالد وجود اوست، وهرگاه چنین باشد نمی‌توانند ارسطورامنکربقای نفس ناطقهٔ هرفردانسان بعد ازانحلال بدن اودانست.

اما اگراین مفسر ارسطوراقائل به بقای نفس فردی انسان می‌شمارد این عقیده راتنها درباب عقل فعال اوندارد،چه، عقل فعال برطبق تبیین وی ازعقل منفعل جدا نیست . وانگهی عقل منفعل را نیز ساختمان غیر مادی است و عضو و آلت جسمانی نیست[2] وهرچیزی‌که فعل و کمال برای ماده‌ای نباشد مفارقت پذیر است . در اینجا سؤالی می‌توان‌کرد وآن اینکه نفس ناطقه مانند هر نفسی به منزلهٔ صورت و فعلیتی برای جسم آلی است . پس چگونه ممکن است که نفس ناطقه هم صورت بخش بدن بوده وهم قابلیت برای وجودمستقل و مفارق داشته باشد. ارسطو چنین مسأله‌ای را به همان دلیل‌که بحث اودراین‌کتاب راجع‌به نفس به طورکلی است، نه راجع به نفس انسانی، طرح نکرده است.اماعدم طرح مسأله موجب این نیست که نفس ناطقه رابه آن دلیل که صورت بدن است مفارق ازبدن نتوان دانست. زیراکه این قطعه که در مابعدالطبیعه‌آمده است حکایت ازآن می‌کندکه لازم نیست که تمام صور را به طور کلی ازمادهٔ خود قابل مفارقت ندانیم: «علل محرك مقدم برمعلولات خویشند ولیکن علل صوری بامعلولات خود باهم وجود دارند . سلامت آنگاه موجود است‌که انسانی سالم‌موجودباشد وشکل‌کرهٔمفرغی‌جز باخوداین‌کره وجودندارد . اما این مسأله‌محتاج بحث است‌که‌آیا بعدازانحلال‌جسم مرکب ازماده وصورت چیزی ازآن به جای‌می‌ماند یانه؟دربارهٔ بعضی‌ازاشیاء هیچ مانعی‌برای‌آن نیست، مثلاً نفس‌براین حال است،منتهی

۱ـ زلرمدعی است‌که ارسطواین مسأله رامسکوت‌گذاشته است‌که‌آیا شخصیت انسان راقوای عالیه وباقیهٔ اوتشکیل می‌دهد یاقوای دانیه وفانیهٔاو (زلر ۲۰۲،۲،ص۶۶۶) به نقل مارسل دوکورت

۲ـ دربارهٔ نفس ۴۲۹ الف ۴۶

نفس به تمامی چنین نیست، بلکه، عقل چنین است[1]. این قطعه به صراحت حاکی از این است که عقل از آن لحاظ که صورت برای مادهٔ بدن انسانی است (چه این مثال برای امکان مفارقت صورت از ماده آورده شده است) می‌تواند از بدن مفارقت جوید. و هم‌چنین ملاحظه می‌شود که هیچ گونه اشاره‌ای به قسم خاصی از عقل که مفسران آن را عقل فعال نامیده‌اند نکرده است. اما در قطعهٔ دیگری از ما بعدالطبیعه می‌گوید که: «هیچ چیزی که مطلقاً فساد ناپذیر است نمی‌تواند مطلقاً بالقوه باشد ولیکن هیچ مانعی نیست که از بعضی از لحاظ‌ها مثلاً[2] از لحاظ مکان یا از لحاظ کیف چنین باشد. آنچه با وجود فساد ناپذیری مطلق، از لحاظ مکانی بالقوه است، یعنی از این لحاظ وابسته به ماده است، به قول خود ارسطو در همین موضع از کتاب، اجرام آسمانی است. اما شیء فساد ناپذیری که از لحاظ کیف بالقوه باشد جز عقل منفعل نمی‌تواند بود. بدین ترتیب با اتکاء به اقوال خود ارسطو می‌توان تأیید کرد که عقل منفعل صورتی برای مادهٔ بدن است که می‌توان هم آن را فساد ناپذیر شمرد و هم از لحاظ کیف دارای وجود بالقوه و وابسته به ماده دانست که در ضمن عمل تعقل تغیر کیفی خاصی حاصل می‌کند. پس، چون ارسطو هم عقل فعال را بعد از فنای بدن باقی می‌داند و هم عقل منفعل را فساد ناپذیر می‌شمارد، به یك کلمه می‌توان گفت که نفس ناطقه را یکسره و یك جا باقی و پایدار می‌شناسد، و این نفس ناطقه که مبدأ تفکر است جنبهٔ شخصی برای هر کسی دارد و شخصیت او را پدید می‌آورد. ارسطو در جای دیگر می‌گوید[3]: «کسی که می‌بیند احساس می‌کند که می‌بیند، کسی که می‌شنود احساس می‌کند که می‌شنود، و ما همه جا نسبت به احوال خود احساس داریم، از این جا نتیجه می‌شود که ما احساس می‌کنیم که احساس کنیم، و می‌اندیشیم که می‌اندیشیم، و چون این احوال را احساس می‌کنیم یا می‌اندیشیم از این جا بر می‌آید که به وجود

۱ــ ما بعدالطبیعه کتاب لاندا ۱۰۷۰ الف ۲۱ــ۲۶

۲ــ ما بعدالطبیعه تتا ۱۰۵۰ ب ۱۶

۳ ــ اخلاق نیقوماخس ۱۱۷۰ الف ۱۶

خاص خودمان احساس داریم،چه، احساس یاتفکر همان وجود است . » بدین ترتیب عقل که مبدأ تفکر است به نظر ارسطو همان چیزی است که انسان را می‌سازد[1]. نه تنها شخصیت انسان به عقل اوست بلکه سعادت وی نیز درحیات عقلی است و ارسطو بسیار تأکید می‌کندکه باید تا آنجاکه می‌توانیم بکوشیم تاخودرا باقی وخالدگردانیم[2] و این خود دلیل بر این است کـه حیات فکری هر فرد انسان و اصل به ابدیت و بقاست .

اما باید دید که بر طبق این تفسیر جوهر عقلی انسان چگونه باقی می‌ماند وحال او بعدازفنای بدن چگونه است؟ زیرا با این‌که عقیده داردکه ارسطو نفس فردی انسان راباقی نشمرده است ولیکن دراین نکته حق با اوست که عقل مفارق ازبدن‌را نه عشقی و نه فهمی است و تمام احوال عاطفی از او ساقط است . زیرا که این‌ها همه ارتباط به نفس حساسه دارد وحتی اراده نیز به سبب این‌که نتیجهٔ اتحاد عقل با شوق است بعدازفنای شوق‌که ازحالات نفس حیوانی است پایدارنمی‌تواند بود، وآنچه به جای می‌ماند تنهاعقل است و به مفاد قول خود ارسطو عقل بعد از فنای بدن چیزی جزعقل نیست[3]. این قول مشعر براین است‌که هرگاه درحیات بدنی عقل می‌بایست امور مجرده وکلیات رابا انتزاع ازاشیاء مادی بشناسد وبیندیشد بعد از مفارقت از بدن ، چون این اضطرارازمیان می‌رود، خود معقولات وکلیات رادرهمان حال تجرد آنها ، بی آنکه حاجت به انتزاع آنها از اشیاء محسوس باشد ، ادراك می‌کند . اما این معقولات مجرده چیست؟ آیا آنچه عقل درحال تجرد ومفارقت ادراك می‌کند ساختمان معقول عالم است؟ ویامعقول اول یعنی خدا است؟ ویاخود چیزدیگری است؟ ارسطو

۱ــ همان کتاب پایان فصل ۷ ازکتاب کاپا

۲ــ همان کتاب ۱۱۷۷ب۳۳

۳ــ ۴۳۰ الف ۲۲ــ۲۳ دربارهٔ نفس

در این باره ساکت است ولیکن روح مشرب اوحاکی ازاین است که همان ساختمان کلی مورد تعقل در حال مفارقت عقل باشد . معقولاتی که در حیات مادی انسان را حاصل شده بود بعد ازفنای بدن ازمایهٔ حسی خودجدا می‌شود وهاله‌ای ازخیال که آن رافرا می‌گرفت ازآن دورمی‌گردد وتنها به‌صورت معقول محض برای عقل به‌طور ثابت ولایتحرك به‌جای می‌ماند ودرواقع عقل فقط واجد نتایج کوشش فکری خوددر ایام حیات مادی است ، وهمین است که همواره به‌جای‌می‌ماند ومورد تعقل نفس در حیات مفارق ومجرد خویش می‌شود ، درحالی که از قید زمان نیز که حافظه‌مشروط بدان بود [۱] فارغ شده وبه ابدیت پیوسته است .به طور خلاصه هر گونه کوششی که انسان در این راه که جهان رادر تارو پود فکر خویشتن وارد سازد به کار برده است برای اوپایدار می‌تواند بود ومتعلق عقل درحین مفارقت از بدن که از ثبات و بقاء برخوردار است می‌تواند شد .

بعدازنقل خلاصهٔ این‌تفسیر انصاف باید دادکه‌کوششی دقیق وفرا خور اهمیت درضمن آن به‌کار رفته است تا درهمان حیطهٔ‌اقوال ارسطو قضیهٔ بقای نفوس اشخاص را به ثبوت رساند. ولیکن برای این‌که بدانیم که تا چـه اندازه به اثبات وحدت عقل فعال باعقل منفعل واحراز بقای نفس ناطقه ازاین هردو حیث موفق شده است کافی است که‌نتیجهٔ آن را بااین قول صریح ارسطو مقابل‌سازیم که می‌گوید : « تنها آن است (یعنی تنها عقل فعال است) که فنا ناپذیر وازلی است ... در صورتی که عقل منفعل فسادپذیراست» وچون عقل فعال را ازعقل منفعل جداسازیم وبقا وخلود را تنها ازعقل فعال بدانیم پیداست که بقای نفوس اشخاص تاچه اندازه اعتبار خود را ازدست می‌دهد . بدین‌ترتیب نفسی که‌به نظر ارسطو صفت ازلی والهی داردجنبهٔ کلی به‌خودمی‌گیرد ، وحتی باید گفت که اعتقاد به‌بقای چنین نفسی دارای هیچ‌گونه ارزش اخلاقی نیست ، یعنی برای این‌که ضامن تقوی وفضلیت افراد درزندگی‌دنیوی

---

۱ ـ۴۴۹ ب ۲۸دربارهٔ حافظه

باشد هرگز مورد استفادهٔ ارسطو قرار نگرفته، وتنها درنتیجهٔ ملاحظات فلسفی وسیر فکری این‌حکیم اظهار چنین نظری‌لازم آمده است [1] .

۸ـ ارسطو و افلاطون

طبیعت شناسان [1] یونان تا زمان ملیسوس [3] جز اشیاء مادی به‌چیز دیگری‌قائل نبودند وبه تبع آنان تامدتی درفلسفهٔ اصحاب نظر این کشور مفاهیم غیر مادی پدید نیامد . اقتضای چنین مشربی آن بود که اعتقادبه‌تجرد نفس برای آنان حاصل نباشد چنان که‌حتی‌آناکساگورس نیز باوجوداقوالی که‌ازاودربارهٔ اعتقاد به‌عقل منقول‌است تصوری صریح در بارهٔ نفس غیرمادی نداشته‌است. چون نوبت به‌مذهب اصالت مفهوم کلی [4]،خاصه به فلسفهٔ افلاطون ،رسید این نظر به‌میان آمد که نفس منبعث ازعالم مثال و مبرا از شوائب ماده است . یعنی افلاطون تجرد نفس را از بدن به صراحت محرز و مسلم داشت و در این معنی او را می‌توان از جهتی وارث عقاید فیثاغوریان شمرد که مدافع مذهب ثنوی روحی [5] بودند بی‌آنکه مفهوم صریح وعمیقی از تجرد نفس حاصل کرده باشند .

بی شبهه باید گفت که ارسطو در ابتدای امر مذهب افلاطونی داشت [6] و در

---

۱ ـ رجوع‌شود به‌رود

۲ ـ Les Physiocrates

۳ ـ Melissos de Samos

شاگرد پارمیندس بوده که مبارزه‌باطبیعیان را به‌منتهی درجه اهمیت داده‌ودربارهٔ نقص معرفت حسی تأکید کرده است (برهیه ج ۱ ص ۶۷) . تحدیدزمانی به‌این فیلسوف ازهاملن است (ص ۳۷۱)

۴ ـ Philosophie des Concepts

۵ ـ Spiritualisme dualiste

۶ ـ رجوع شود به مبحث تحول آراء ارسطو در بارهٔ نفس فصل‌چهارم از بخش‌اول این رساله که خلاصه‌ای از کتاب تحول روانشناسی ارسطو تألیف نوینس است

سنین جوانی خود مانند سایر اعضای آکادمبا بیان خودرا در مورد اصل نفس و سرنوشت آن با تخیلات بدیع عرفانی می‌آمیخت ، و راجع به سرنوشت این ملک مقرب که در کالبد جسمانی مسدود و مسجون افتاده‌است [1] در محاورات اولیهٔ خود سخن می‌راند . ولیکن به مرور زمان سیر افکار او بدانجا رسید [2] کـه برخلاف این رأی قیام کند .

ازاین پس نفس را واقع در بدن دانست و با آن متحد شمرد . وبدین ترتیب روان‌شناسی در فلسفهٔ او موضوع خاصی را که در مشرب فیثاغورس و افلاطون داشت از دست‌داد و با زیست‌شناسی پیوندی استوار یافت . نفس با بدن چنان ارتباط گرفت که بینائی با چشم ارتباط دارد . نفس افلاطونی که مانند مسافری غریب از بدنی به بدنی دیگر در سیر وسفر بود معنی خودرا از دست‌داد . افسانه‌ای که در محاورات افلاطون [3] راجع به نفس و هبوط آن‌از جهان‌برین پدید آمده و در بیان دانش او جان گرفته بـود از میان رفت . مسألـهٔ اخـلاقی از مسألهٔ روان‌شناسی جـدا شد و رابطهٔ تهذیب نفس با مکافات اخروی ظاهراً به‌کنار افتاد و این نظر حاصل شد که نفس بابدن به‌میان می‌آید وهم باآن از میان می‌رود . در این دوره از حیث فلسفی ارسطو مطالعهٔ نفس برخلاف روش افلاطون موضوع کلی ندارد یعنی مفهوم نفس از لحاظ کلی در معرض بحث واقع نمی‌شود ، بلکه ، فیلسوف نفس را به همان طریقه می‌شناسدکه مهندس اشکال ریاضی را مطالعه می‌کند . مهندس را با مفهوم کلی‌شکل ریاضی سروکاری نیست و هیچ‌گونه تحقیقی راجع بدماهیت‌آن نمی‌کند ، بلکه توجه او به اقسام اشکال ، یعنی به مثلث و مربع وکثیرالاضلاع وسلسلهٔ اشکالی از این‌قبیل ،

---

۱ – رجوع‌شود به‌رود

۲ـ رجوع شود به مبحث‌تحول‌آراء ارسطو دربارهٔ نفس‌فصل‌چهارم‌از بخش اول این کتاب که خلاصه‌ای از کتاب تحول روان‌شناسی ارسطو تألیف نوینس است

۳ـ مثلاً محاورهٔ فدروس

است که به‌تدریج از ساده به‌مرکب می‌رود و هرکدام از این اشکال درمرحلهٔ خود شامل اشکال قبلی و فاقد اشکال بعدی است . به همین قرار فیلسوف نیز به جای این که نفس را به‌طور کلی در معرض تحقیق قراردهد به اقسام نفوس ومراتب آنها توجه‌دارد یعنی از نفس نبات و نفس حیوان و نفس انسان سخن می‌گوید . هر کدام از این مراتب واجد مرتبهٔ سفلی و فاقد مرتبهٔ علیاست ، و هرنفسی در مرحلهٔ خوداز وحدت صوری برخوردار است و ازاین رو تقسیم افلاطونی نفس به قوای سه‌گانه که حتی ازلحاظ مکانی هم مجزا ازیکدیگراست ازمیان‌می‌رود ، یعنی نظریهٔ افلاطونی که حاکی ازایست مندی[1] بود و هرقوه‌ای از نفس را در جای خود و جدا از قوای دیگر قرار می‌بخشید به نظریهٔ ارسطوئی که حاکی از توان‌مندی[2] است و برطبق آن قوای نفس به هم‌دیگر می‌پیوندد و صورت واحدی پدید می‌آورد مبدل‌می‌شود.

معذلك چنان که درجای خود تأکید کردیم[3] نباید چنین پنداشت که نفس‌در نظر ارسطو نتیجهٔ ترکیب اجزاء بدن با یکدیگر است ، بلکه دارای جنبهٔ جوهری است، یعنی علت صوری‌وغائی نسبت‌به مادهٔ بدنی است ومبدأ فعالیت حیاتی و یا خود محرك نامتحرك برای چنین فعالیتی است[4] و این نه‌تنها در مبحث نفس بلکه درهمهٔ مباحث فلسفهٔ ارسطو از اصول مسلمه‌است که صورت برماده یافعل برقوه تقدم دارد ، و همین اصل است‌که در همهٔ مسائل مانع افتراق‌کامل ارسطو از استاد خویش‌می‌شود، و این ممانعت خاصه در مبحث عقل به نحوی بارز خودنمائی می‌کند . بدین‌ترتیب، از یك طرف ، برطبق قاعدهٔ مزبور هرچیزی که بالقوه است باید تحت‌تأثیر فعلیتی

Statique (1)

Dymamique (2)

(۳) رجوع شود به مبحث ایتلاف بدن که ارسطو آن را غیر از نفس می‌داند و هم‌چنین به مبحث تجرد نفس در همین‌کتاب

(۴) راجع به مطالب اخیر رجوع‌شود به‌برهیه ج ۱ص۲۳۰و۲۲۱

که مقدم بر آن است از قوه به فعل درآید، و از طرف دیگر معقولات وجود بالفعل ندارد و بالقوه در اشیاء محسوس و تصاویر مخیل آنها مضمر است. پس باید دید که چه عاملی است که وجود بالقوه را در این معقولات فعلیت می‌دهد و البته خود آن فعلیتی مقدم بر آنها دارد؟ - این عامل عقل منفعل نمی‌تواند بود، زیرا که این عقل به نظر ارسطو قابلیتی بیش نیست و فاقد هرگونه فعلیتی است. برای رفع این اشکال یك وسیله بیش نیست و آن این که غیر از عقل منفعل و فراتر از آن عقل دیگری بپذیریم که خود بالفعل است و معقولات بالقوه را توأم با عقل بالقوه به‌فعلیت درمی‌آورد، و همان‌است که عقل فعال می‌نامیم و چنین عقلی ناچار باید فعل محض مفارق مجرد و دارای جنبهٔ خارجی و الهی و ازلی باشد. و به‌سبب این‌که چنین صفاتی دارد کلی و غیر شخصی بوده و از همین لحاظ کلیت وعدم تشخص فناناپذیر باشد وعقل ومعقول در آن بالفعل اتحاد یابد. اما آیا اخذ این نتیجه، یعنی قول به وجود عقل یامعقولی با چنین صفتها که برشمردیم، رجوع به مذهب افلاطون و تصدیق مثل افلاطونی که همان معقولات مطلقهٔ کلیه‌است نیست؟[1] و هرگاه عقل بالقوه فعلیت خودرا از چنین عقلی بگیرد، ودر واقع مقری برای قبول صورفائضه‌از چنین مبدأی‌باشد، آیا نمی‌توان گفت‌که طرح مسألهٔ بهره‌مندی اشیاء جزئی از صور معقول‌کلی چنان‌که در حکمت افلاطون بود درفلسفهٔ ارسطو نیز مرعی و معتبر است؟ از یك‌طرف عقل بالفعل‌مفارق ازما و متعالی از ماست[2] وجنبهٔ الهی دارد و ازطرف دیگر به قول خود ارسطو در اخلاق نیقوماخس[3] آنچه در وجود انسانی ما جنبهٔ الهی دارد عقل بالقوه یا عقل بهره‌مند یا عقلی است‌که درحال صیرورت است[4] وبه‌سبب تمایلی که قوه به سوی فعل

(۱) رجوع شود به «فکریونانی» تألیف روبن ۳۶۳-۳۶۵
Transcendant (۲)
(۳) ۱۱۷۷ الف ۱۳-۱۷ به نقل روبن ص ۲۰۴
Devenir (۴)

دارد این جنبۀحلولی [1] به‌آن‌جنبۀ متعالی [2] اتصال‌می‌یابد وبدین ترتیب رأی‌افلاطون در جامۀ دیگری خویشتن را عرضه می‌دارد .

وانگهی اگر آنچه قبلاً درهمین‌کتاب گفتیم [3] صحیح باشد ، یعنی بتوان قبول داشت که در فلسفۀ ارسطو معقول بر عقل تقدم دارد ، این فلسفه از لحاظ دیگری نیز به مذهب افلاطون‌نزدیك می‌شود، زیراکه دراین مذهب صانع [4] به اعتباری همان عقل است وچنان تصور شده است‌که صور معقوله یعنی مثل را نصب العین خود قرار می‌دهد وازروی‌آنهاکه خود غیر مخلوقند نفس ناطقه را می‌سازد . بدین ترتیب مثل افلاطونی‌باآنچه در نظرارسطوروح‌الهی‌است،یافکری است‌که درباره خودفکرمی‌کند، یاچیزی است‌که هم خدا و هم روح است ، یا عقلی است که فعلیت ازلی دارد و همۀ معقولات رابالفعل حاوی است، یاحد مفارق ومجردی است که معارف مابدان اشتیاق می‌ورزدبی‌آنکه هرگز بتواند به‌آن فرارسید، ویانوری است‌که ازخارج براین‌معارف مظلمه می‌تابد وآنها راروشن می‌گرداند یکی می‌شود [5]. وچون فناناپذیری‌که ارسطو به عقل نسبت می‌دهد مربوط به نفس ناطقۀ شخصی نیست ، بلکه مربوط به همین فعلیت ماوراء الطبیعه است‌که ازخارج بدین نفس می‌رسد و با قوۀ عقلیۀ آن به هم می‌آمیزد، بایدگفت‌که تمامیت وکمال عقل درحالتی است‌که‌به نحوی ازانحاءبروجود محسوس تقدم دارد ، وتا از این وجود مفارق نشود مفهوم صحیح خود رابازنمی‌یابد. درواقع عقل‌پایدارازدروارد خانۀ ناپایداری‌می‌شودوبرای‌این‌که‌دوباره‌صفای اصلی‌خود رابه‌دست‌آورد باید ازهرراهی‌که ممکن باشد ازبند چنین خانه‌ای خودراآزادسازد.

۱– Immanent

۲– Transcendant

۳ –رجوع شود به اواخر مبحث تعقل و اتحاد عقل‌ومعقول در بخش اول‌همین‌کتاب

۴– Demiurge

۵– روبن ص ۲۰۴

بدین ترتیب می‌بینیم که چگونه کوشش ارسطو برای این که نفس را با بدن متحد گرداند ووجود آن راقبل ازوجود بدن تصدیق نکند درمورد نفس ناطقه، به سبب علقه‌ای که با فلسفهٔ افلاطون محفوظ داشته‌است، عقیم می‌ماند، وناگزیر این نتیجه را به دست می‌دهد که عقل به حال فعلیت خود پیش ازبدن وپس ازبدن وجود دارد، و این همان نظری است که افلاطون دررساله فیدون اظهارداشته بود[۱].

پس اگرعقل فعال‌راعقل مطلقی بدانیم که بامعقولات مطلقه اتحاد دارد، ومبدأی بشماریم که معقولات بالقوه را باعقل بالقوه‌یك جا وبایك عمل فعلیت می‌بخشد، مشرب ارسطومطابق مذهب افلاطون ویابسیارنزدیك به‌آن خواهد بود. مگر این که قائل به وجود معقول بالفعل درعقل مفارقی به نام عقل فعال نشویم ومعقول را تنها بالقوه در تصاویرخیالی وحسی انسان مندرج بشماریم، دراین صورت اولاً سیراین‌قوه را به فعلیت باید به خودی خود وبدون این که تحت‌تأثیرفعلیتی مقدم برآن وفائق برآن قرارگیرد بینگاریم، واین خود خلاف قاعدهٔ ارسطوئی است که هرچیزی باید فعلیت خویش را ازآنچه درسلسلهٔ مراتب برترازآن است اخذ نماید، نه ازآنچه فروترازآن قراردارد، واحساس‌وتخیل نسبت به‌عقل چنین‌است. ثانیاً جنبهٔ تفرد و جزئیتی که‌در تصاویرخیالی است، یعنی‌این خصوصیت که‌این تصاویرمربوط به اشیاء جزئی‌است ودرشخص «من» که باز امرجزئی‌وفردی‌است‌واقع‌است، به‌صورمعقول نیزمنتقل می‌شودو بدین ترتیب‌معقول‌هرگز نمی‌تواند به مقام‌کلیت برسد، وحال آنکه معقولیت وکلیت درفلسفهٔ ارسطو هر دو به یك معنی است. پس تصاویرحسی وخیالی فقط شرط حصول معرفت عقلی برای ما که درمقام نقص ومحدودیت واقفیم می‌باشد. یعنی نخست‌باید احساسات در تصاویرخیالی مجتمع شود تاآمادگی برای تحصیل صورعقلی حاصل‌آید. پس آن تصاویردرعالم‌واقع همین صورعقلی نیست ولیکن حقاً باید ازوجوبی که این صوردارد و مایهٔ کلیت آنها است بهره ورباشد، وهمین بهره مندی است که اشتیاقی دراین‌قوه برای تحصیل‌فعلیت

۵- روبن ص ۲۰۱

یعنی وصول به مقام معقولیت حاصل می‌کند و نحوهٔ وجود و ماهیت این قوی را به صورتی که قابل تحصیل چنین فعلیتی باشد درمی‌آورد. پس نباید چنین پنداشت که نظر ارسطو درروان شناسی برمبنای اصالت حس[1] است[2]. چه، در نظر او نفس صورت بدن و عقل صورت نفس است[3] و، به‌سبب تقدم فعل برقوه یا صورت برماده یا علت برمعلول، نفس است که موجود زنده را به وضعی متناسب با تحقق خود که غایت آن است درمی‌آورد. به همین ترتیب می‌توان گفت که عقل است که نفس وقوای نفسانی را ازاحساس تا تخیل به سوی خود و برای تحقق فعلیت خود سیرمی‌دهد. وبا این تعبیر نفس چیزی از عقل یعنی تابع عقل وشائق به سوی عقل می‌شود وعقل خود فعل محض مفارق که دارای جنبهٔ کلی و خارجی والهی است و معقولات در آن بالفعل وجود دارد می‌گردد. یعنی عقل بالفعل با معقولات خاص خود که ماهیات مجرده و صور کلیهٔ مفارقه است، یعنی مشابهت بامثل افلاطونی دارد، پدید می‌آید. و البته نفس ما باقوهٔ عقلیهٔ خود به سبب محدودیت ناشیه ازقیود مادی‌قادربه ادراك این صورعقلیه کماهی‌ووصول به فعلیت مطلقه نیست. زیراکه عقل فقط وقتی که مفارق باشد ماهیت حقیقی و ازلی خود راحائزاست[4]. چنان‌که ارسطو خود این سؤال‌را طرح می‌کند که به چه دلیل ما نمی‌توانیم هیچ چیزرا بافکرمحض وبدون این‌که به بعدی مقرون سازیم ادراك‌کنیم، وحال‌آنکه متعلق فکرمجرد اموری نامنقسم است[5]؛وبه چه دلیل نمی‌توانیم واقعیاتی

۱- Sensualisme

۲- رجوع شود روبن ص ۱۹۴

۳- « نسبت بینائی به چشم مثل نسبت عقل به نفس است. » کتاب جدل ۱۰۸ الف ۷-۱۲ به نقل نوینس. با این که این کتاب را چنان که خواهیم دید از آثار مربوطه به دورهٔ افلاطونی دانسته‌اند (نوینس فصل سوم فقره سوم)

۴- دربارهٔ نفس‌اواخرفصل پنجم ازکتاب سوم

۵- کتاب حافظه ۴۵۰ الف ۷-۹به نقل روبن ص ۲۰۳

راکه ماهیات آنهافارغ ازقید زمان ومکان است جزدرظرف زمان‌مورد تفکرقراردهیم. اما بعد از طرح این اشکال می‌گوید که این مسألهٔ دیگری است ، یعنی بحث آن موکول به محلی غیرازاین مقام است، ولیکن مع الاسف این محل را در آثار او باز نمی‌یابیم وحل این مسأله همچنان موقوف ومعطل می‌ماند[1].

ازاین مسائل‌که راه حل آنها ارائه نشده درآثارارسطو بسیاراست و منشأ همهٔ آنها این است‌که ارسطوازیك سوقصدآن داردکه ازافلاطون جداشود و مسلکی شبیه به‌آنچه در قرون جدیده ایدئالیسم عینی [2] نامیده‌اند اختیار کند وسلب وجود واقعی مفارق ازمعقولات نماید وآنهارا دراشیاء محسوس جای دهد. و ازطرف دیگر تصور اوازمعقول وبعضی از مبانی فلسفهٔ او مانند ازلیت صورت و تقدم فعل بر قوه چنان که دیدیم نمی‌تواند مانع اعتقاد اُوبه تجرد و مفارقت معقولات باشد . و این خود کاری بسیاردشواراست‌که فیلسوفی بتواند هم تعالی صورعقلیه رانسبت به محسوسات نفی‌کند وهم‌آن رابه‌ثبوت رساند، یعنی مبدأی از ماوراء طبیعت که بدون‌آن نه طبیعت و نه فکری‌تواند بود به طبیعت ملحق سازد[3].

بعضی از محققان [4] جزء سوم از کتاب نفس راکه بحث عقل در آن آمده‌است میراث افلاطون در نزد ارسطو دانسته و مطابق با اقوال او شمرده‌اند و این جزء را با سائر اجزاء آن‌کتاب‌که منطبق برروش تجربی ومستفید از علوم طبیعی است مغایر پنداشته‌اند . اگرچه ارسطو با اعتقاد به عقلی که از خارج به نفس انسان می‌رسد ، بی‌آنکه با سایر قوای آن آمیزش ویگانگی یابد ، یعنی دارای وجود قبلی و ازلی و الهی است و حیات آن را بعداز جدائی از بدن مماتی عارض نمی‌شود، قسمتی از

۱ـ رجوع شود به روبن ص ۲۰۵

۲ـ Idéalisme objective

۳ـ روبن ص ۲۰۵

۴ـ یگر به نقل دوکورت ص۱۰

معتقدات افلاطون را محفوظ داشته است [1] ولیکن این دلیل برآن نیست که این معتقدات با سایر اقوال او در کتاب نفس متباین باشد، و به‌عصر دیگری از حیات او تعلق گیرد، بلکه نتیجه‌ایست که مستقیماً از سیر فکری خود ارسطو در همین کتاب و سایر کتبی که مقدم برآن نگارش یافته‌است به‌دست می‌آید، ولو این نتیجه او را دوباره به‌سوی افلاطون بازگرداند. خلاصه، ارسطو نخست قصد آن‌دارد که ازافلاطون جدا شود و معقول را در محسوس و نفس را دربدن جای دهد یعنی بدن را به منزلهٔ ماده‌ای برای نفس که صورت آن است بداند، و معقول را دارای وجود بالقوه در اشیاء محسوس شمارد؛ اما چون بنابرمبانی فلسفهٔ خود او هیچ قوه‌ای نمی‌تواند به‌فعلیت درآید جزاین‌که تحت‌تأثیر فعلی‌که مقدم برآن است قرارگیرد ناچار برای این که معقولات بالقوه که در اشیاء محسوس است فعلیت یابد و تصاویر خیالی که از طریق معرفت حسی به این اشیاء انسان را حاصل‌شده‌است جنبهٔ صور عقلی را به‌دست‌آورد قائل به‌وجود معقولات بالفعل وعقل بالفعل‌که مقدم برمعقولات بالقوه وعقل بالقوه‌است باید بشود. بدین ترتیب جهتی که در مقابل افلاطون برای خود اختیار کرده است به‌جای این‌که در خط مستقیم‌سیرکند و اورا از استاد خویش دور سازد درمسیر دورانی افتاده و سرانجام به مبدأخود نزدیك شده‌است [2]. واو خود گوئی این‌اضطرار را احساس کرده چه هربار که چنین نتیجه‌ای از آراء او بدست آمده است به طفره و تعلل گذرانیده و گریز از بحث کرده و مسامحه و اغماض در پیش گرفته است [3]

(۱) رجوع شود به‌رود.

(۲) از بین محققان جدید هاملن و روبن از طرفداران این نظریه‌اند (رجوع شود به فصول مختلف از کتاب «ارسطو» تصنیف روبن و کتاب «نظریهٔ عقل در مذهب ارسطو و پیراون او» تصنیف‌هاملن)

(۳) روبن فکر یونانی ص ۳۱۵

و نظایر این موارد در آثار او قلیل نیست [1] .

البته نباید چنین امری را از عیوب فلسفهٔ ارسطو پنداشت ، چه هر فیلسوفی به‌سبب تناقضاتی که در آراء سلف خود می‌یابد راهی دیگر می‌گزیند وازاو جدامی‌شود و سیر اودر این‌جهت مایهٔ پیشرفت‌علم وحکمت و وصول به مراحل تازه‌ای درکشف حقیقت می‌گردد. تا این‌که خوداونیز ناگزیر با تضادهای دیگری روبرو شودکه رفع آنها مستلزم کوشش تازه‌تری از راه دیگری باشد و بدین‌ترتیب‌است‌که امکان مداومت در تکامل برای علم‌وحکمت حاصل می‌آید. اگر عیبی بتوان‌گرفت برمفسران و اتباع اوست که چون حکمت را به ارسطو مختوم می‌شمردند به انواع تعابیر در پی‌آن بودند که رفع هرگونه تضادی در بین‌اصول و فروع فلسفهٔ ارسطو نمایند و وحدت و جامعیت آن‌را به‌اقسام حیل محفوظ‌دارند تا به منزلهٔ نقاوهٔ حکمت وخاتمهٔ سیر تفکر بشر درراه کشف حقیقت‌باشد .

اینك سرگذشت تحول روان‌شناسی در مذهب ارسطو از مبادی حیات تا اواخر عمر او درفصلی مخصوص نگاشته می‌شود تامسیر کوشش او برای جدائی از افلاطون در مسائل مربوطه به‌نفس‌وعقل‌و چگونگی بازگشت او به این‌مبدأ بیش‌ازبیش روشن و پدیدار شود .

---

(۱) در بارهٔ نفس ۳۱۳ ب ۲۵ دربارهٔ حافظهٔ ۴۵۰ الف ۷ـ۹ دربارهٔ نفس ۴۳۱ب ۱۹ (پایان‌فصل ۸ از کتاب ۳) و غیره‌وغیره

فصل چهارم

تحول نظر ارسطو راجع به نفس و عقل
در طی کتب مختلف او در ادوار مختلف حیات

تقسیمات ــ سه مرحلهٔ متمایز می‌توان در جریان حیات فلسفی ارسطو تمییز داد[1] ودرهرکدام ازاین ادوارسه‌گانه‌عقاید اورا دربارهٔ نفس دارای وصف بارزومشخص دانست :

۱ــ عهد افلاطونی‌که دورهٔ تألیف محاورات ارسطوئی به سبك افلاطون است‌از قبیل اودموس[2] وپروتریتیك[3] ودربارهٔ فلسفه[4]. دراین رسائل ارسطوقائل به وجود نفس مجزاومستقل ازبدن است.

۲ــ عهد متوسط‌که دورهٔ تألیف آثارارسطودرزیست شناسی واخلاق است، که

۱ــ اگرچه بسیاری ازمحققان قائل شده‌اندکه ارتباط افکارارسطو درهمهٔ آثار او چنان است که نمی‌توان سیرتحولی آن افکار را در این آثار معین ساخت (رو بن فکر یونانی ص ۲۹۴)

۲ــ Eudème

۳ــ Protreptique

۴ــ De Philosophia

به سبب مطالعات دقیقی درباب نبات وحیوان وروابط قوای نفسانی با احوال بدنی و تمازج حرکات آن دو با یکدیگر بدین جا می‌رسدکه اندك اندك درتجردومفارقت نفس تعدیلی روا دارد ، و آن را با حفظ جوهریت خود متعلق به بدن و مرتبط با آن شمارد .

۳ ـ عهد اخیرکه دورهٔ تألیف کتاب نفس و آثاری دیگر از این قبیل است که موجود ذی روح نیز مشمول رابطهٔ کلی و ضروری ماده وصورت می‌شود ، یعنی نفس صورتی برای ماده بدن می‌گردد واین دوازیکدیگرغیرقابل افتراق می‌شود.

اشاره‌ای به افلاطون ـ بدین ترتیب ارسطوازمذهب افلاطونی آغازکرده و به تدریج کوشیده است تا ازآن دورشود. افلاطون راحع به نفس چه عقیده‌ای داشت؟ـ بر عکس نظرمحققانی امثال اشلیرماخرکه اصول اساسی فکر افلاطون را از بدایت حال معلوم ومشخص پنداشته و تا انجام حیات برهمان حال ثابت و برقرار دانسته ند باید گفت‌که عقاید افلاطون نیزعرضهٔ تحول گردیده است، چنانکه دررسالهٔ فیدون به وحدت وبساطت نفس عقیده دارد وهمین امررا دلیل بقای‌آن می‌شمارد، یعنی فنا برحسب این رساله به معنی انحلال شیء مرکب به اجزاء خویش است ، و چون نفس بسیط است انحلال را درآن راهی نیست وپیوسته پایدار و باقی است. این پایداری برای نفس جنبهٔ شخصی دارد، یعنی نفس هرفردی جداگانه وباحفظ شخصیت خود پایدارمی‌ماند ودرجهان دیگر نیك بخت‌ترمی‌شود[1] امادررسالهٔ جمهوری به صراحت نفس را منقسم به اجزاء سه‌کانهٔ عقلی وغضبی وشهوی می‌داند. این‌تقسیم وتجزیه رفته رسوخ‌بیشتری در ذهن اومی‌یابد تاآنجاکه دررسالهٔ طیماؤس‌که ازاواخرعهد حیات اوست این‌اجزاء چنان ازهم جدامی‌شوندکه‌حتی هرکدام جای دیگردربدن به دست‌می‌آورند: نتوانند بایکدیگر تماس گیرند. مثلاً عقل در سرجای می‌گزیند و غضب در سینه می‌نشیند و گردن میان‌آن دوحاجب می‌شود وشکم باحجاب حاجز از سینه جدا می‌گردد تا مقر

۱ــ فیدون ۷۸ ب و۱۱۷ ب

شهوت باشد. پس آنچه به طور خلاصه دربارهٔ روان شناسی افلاطون توان گفت این است که عقیدهٔ اودربارهٔ بساطت نفس تغییر یافته ولیکن در باره بقای نفس ناطقه و دوگانگی نفس و بدن وتقدم نفس بر بدن همچنان ثابت وپایدارمانده است. همین مطلب یعنی اعتقاد به تمایز نفس و بدن را ازیکدیگر می‌توان ملاك صحیحی برای سنجش قرب و بعد ارسطو نسبت به افلاطون دانست.

اودموس ـ گفتیم که یکی از رسائل دورهٔ افلاطونی ارسطو محاورهٔ اودموس است. اودموس یکی‌ازکسانی بودکه با ارسطودرحوزهٔ افلاطون تلمذ می‌کرد. چندفقره از این حوادث تحقق یافت ولیکن آخرین واقعهٔ آن که مخبر از رجعت اودموس به موطن خود قبرس بود صادق نیامد ، و او قبل از رجعت به وطن به سال ۳۵۲ در سیراکوزوفات یافت. ارسطو به‌مناسبت فوت‌اودموس‌وراجع به‌کیفیت رؤیای اورساله‌ای نگاشت، ودرضمن‌آن‌کوشیدکه این رؤیا را با استفاده ازبقای نفس تأویل‌کند، وچنان فرانمایدکه رؤیادرباب نفس اوصادق‌آمده یعنی نفس اوبوده است‌که بعد از مرگ وی به وطن بازگشته است. تألیف‌این رساله محتملاً کمی‌پس ازفوت اودموس یعنی‌درزمان حیات‌افلاطون و مقارن باسی‌ودوسالگی‌ارسطوست ، ودراین دوره ارسطو باوجود عدم تعلق به‌آکادمیا هنوزازدایرهٔ افلاطونیان خارج نبوده تاآنجاکه حتی نگارش خودرا نیز به سبك محاوره درآورده است[1]. رسالهٔ اودموس راپلوتارکوس و چیچرود دیگران نقل کرده‌اند وتقریباً به یقین می‌توان‌گفت‌که مرجع اشارهٔ ارسطودرکتاب نفس(آغاز فصل چهارم ازکتاب اول) همین رساله بوده است[2]

در این رساله ارسطو مانند افلاطون قائل به بقای نفس بعد از فنای بدن است . در رد نظریهٔ کسانی که نفس را هم آهنگی بدن می‌دانند اصرار می‌ورزد و صحت عقیدهٔ تذکر افلاطونی را که مستلزم وجود نفس قبل از پیدایش بدن است

۱ـ هاملن ص ۱۸

۲ ـ هاملن‌ص ۱۸

تأیید می‌کند و نفس را صورت مفارق و دارای حیات مجزا از بدن می‌شمارد. حتی بدن را طعن و قدح و تحقیر می‌کنند[1]. یعنی می‌گوید که نفس قبل از بدن وجود داشته و از آن پس در بدن، چنان که به زندانی در آید، حاول جسته یا بدان تبعید شده است و مرگ دوباره آن را به وطن اصلی و حیات حقیقی خود بازمی‌گرداند. نفس چون به بدن تعلق گرفت آنچه پیش از این تعلق دیده و اندیشیده بود از یاد می‌برد. چنان که پاره‌ای از مردم در برخی از بیماری‌ها آنچه را که آموخته بودند فراموش می‌کنند و چون به تندرستی گرایند دوباره به یاد می‌آورند، و نیز در حال صحت وضع ایام مرض را متذکرند، ولیکن در حال مرض وضع سلامت را به یاد ندارند. پس تعلق نفس به بدن مانند عروض مرض و مفارقت آن از بدن به منزلهٔ عود سلامت است. وهم‌چنین نفس‌دراین جهان وضع سابق خودرادرجهان برین همیشه متذکر نیست، ولیکن چون دوباره به‌آن جهان پیوندد وضعی راکه درجهان فرودین داشته است به یاد دارد.

پس ارسطو در این دوره در بین نفس و بدن قائل به ثنویت بوده و حلول نفس را در بدن به منزلهٔ آغاز دورهٔ آزمایش یا دورهٔ زندان وتبعید برای اومی‌شمرده وحالتی موقت و عارضی و قسری می‌دانسته و مرگ را وسیلهٔ رهائی آن از زندان و بهبودی آن ازبیماری می‌انگاشته وسعادت‌رامتعلق به نفوس مفارقه ازابدان‌می‌شمرده است. تاآنجا که در یك فقره ازگفتگوی میداس[2] وسیلن[3] با استناد به امثال جاریه گفته است‌که: «بهتر آنکه ولادت نیابیم، وچون ولادت یافتیم هرگاه بمیریم بهتر از آنکه زنده بمانیم».

هم چنین در این رساله کوشیده است که مانند افلاطون دلایلی بربقای نفس

۱- هاملن ص ۱۸

۲- Midas

۳- Silène

اقامه‌کند. از آن‌جمله این دودلیل رادرمقابل‌کسانی‌که نفس‌به نظرآنان هم‌آهنگی[1] بدن است می‌آورد :

۱ــ هم آهنگی ضدی دارد کــه نا هــم آهنگی است و حال آنکه نفس را ضدی نیست.

۲ــ موجود زنده را آنگاه ناهم آهنگ می‌گوئیم که بیمار یاناتوان یا زشت و بی اندام باشد . زیرا که بیماری فقدان ایتلاف در میان عناصر است ، و ناتوانی فقدان ایتلاف در میان اجسام متشاکل[2] مثل گوشت و استخوان و غیر آن است ، و بی‌اندامی فقدان هم آهنگی و ایتلاف در میان اعضاء مانند دست و پا و بینی وچشم است و چون نا هم آهنگی بدن چنین باشد هم آهنگی بدن تندرستی یا توانائی یا زیبائی خواهد بود و چون نفس هیچ کدام از این معانی نیست نفس هم آهنگی بدن نیست.

ماحصل‌کلام اینکه ارسطو در رسالهٔ اودموس مانند افلاطون اعتقاد به تقدم نفس بربدن وتجرد نفس ازبدن وبقای نفس بعدازفنای بدن داشته و براثر مطالعاتی که‌بعداً به تدریج درمسائل پسیکو فیزیك نموده بدانجا رسیده‌است که‌ازلیت‌وابدیت نفس‌را انکارکند ویااین هردورا به‌جنبه‌ای ازنفس‌که عقل فعال باشد محدورسازد.

دربارهٔ فلسفه ــ این رساله یکی دیگر از رسائل دورهٔ افلاطونی ارسطوست که فیلودموس[3] آن را نقل‌کرده وچیچرو ونیز ازقول او آورده است و علاوه بر اینها خود ارسطو درکتاب طبیعت بدان ارجاع کرده است[4] .

---

۱ ــ هم‌آهنگی همان است‌که درفصول گذشته ایتلاف نامیدیم Harmonie

Homéomère ( )

Philodeme (۳)

(۴) طبیعت ۱۹۴الف۳۵ به‌تلویح نه‌به تصریح، رجوع‌شود به‌هاملن ص۱۸

در این رساله نیز ارسطو نفس‌را جوهری مفارق از بدن می‌شمارد ودر بین نفس وبدن قائل به دوگانگی است وحالت خواب را حالتی می‌داند که نفس در آن نزدیك به‌جدائی از بدن‌واتصال به‌ملأ اعلی است. وازهمین رو درعالم رؤیا اقسام پیش‌گوئی‌ها رخ می‌دهدکه امکان تحققآنها حاصل است، ومرگ صورت کاملی از چنین عالمی است. همچنین راجع به‌سلسلهٔ مراتب اشیاء واثبات وجود خدا نیز مطالبی درآن‌وارد شده‌است که دارای جنبهٔ افلاطونی است وخارج از موضوع بحث ماست، و چیچر و قطعه‌ای ازاین رساله‌نقل‌کرده است‌که‌درآن ارسطو عقل‌را ذات الوهیت می‌شمارد[1].

پروترپتیك- یکی دیگر ازآثار دورهٔ افلاطونی است.چه، دراینجا نیز تعلق نفس به‌بدن مثل دخول او درزندان وبه منزلهٔ کیفری برای اوست واز امیدواری به اختتام دورهٔ تبعید نفس وفوزاوبه‌مرگ ورجعت او به موطن اصلی و جزیرهٔ سعدا که نفوس پس‌ازمرگ بدان را می‌یابند وحیاتی‌که مقرون به‌معرفت محض و تفکر صرف است به دست می‌آورند سخن می‌رود. حیات جسمانی باتمام مظاهر خودکه از جملهٔ آنها جمال بدنی است تحقیر می‌شود وعالمی ازذوات ازلی و مثالی درمقابل اشیاء فناپذیر وبی‌ارزش این جهان توصیف می‌گردد.

باوجود این بایدگفت‌که دراین رساله‌آثار ارتقائی‌نسبت به‌رسائل سابقه‌پدیدار است. زیراکه درضمن‌آن موجودات ذی روح، یا اقلاً حیوانات عالیه، را در ردیف اشیاء طبیعی (درمقابل‌آثارصناعی) مذکور می‌داردعلی‌الخصوص‌انسان‌را موجود طبیعی ومطابق باطبیعت می‌شمارد. منتهی ازدو جزء نفسانی وبدنی که‌درانسان است‌نفس را جزء حاکم ومقنن ومتبوع می‌داند وبدن را جزء محکوم ومجری وتابع می خواند و نسبت بدن‌را به‌نفس مثل نسبت آلتی‌به‌صاحب‌آن می‌شناسد. بااین تفصیل چگونه می توان بدن‌را زندانی دانست که‌نفس برخلاف طبیعت خود درآن قرارگرفته باشد؟اگر نیز اقتضای طبیعت نفس‌را مفارقت ازبدن ووصول به‌عالم مجردات بگیریم لااقل باید

---

(۱) کتاب‌نوینس ص۱۳۲

بگوئیم که درجریان تعلق به‌بدن، که‌نفس راحاصل شده وگوئی اجتناب ناپذیر بوده است، روابطی بابدن برقرار می‌سازد وآن‌را به‌عنوان‌آلت خود به‌کار می‌برد، وبدین ترتیب تلازم دربین خود وآن پدید می‌آورد وتخالف آن‌را باخود از میان می برد. چنین فکری‌را می‌توان نخستین قدم ارسطو درراه جدا شدن ازافلاطون دانست.

اما راجع به‌عقل دراین‌رساله می‌گویدکه عقل جزء عالی نفس است و انسان هیچ چیزرا جز برای عقل وفکر نمی‌خواهد، یعنی عقل غایت انسانیت است، وخاصهٔ انسان‌ومـمیز او ازسایر موجودات زندهٔ این جهان است. انسانی که محروم ازاحساس وعقل باشد نبات است و هرگاه تنها از عقل بی‌بهره‌باشد حیوانی بیش نیست. عقل جنبهٔ نظری‌کامل دارد، برتر ازحوائج‌عملی زندگانی است، جزء حاکم وقاضی‌ومطاع نفس است وبالأخره‌عقل همان خداست وباوجود اوست‌که حیات فناپذیر بهره‌ای از ابدیت والهیت دارد. چون عقل غایت نفس ونفس غایت بدن‌است ازهمین‌روعقل بعد ازنفس ونفس بعدازبدن فرا می‌رسد.

کتب منطقی ـ ازعهد تصنیف پروتریتیك به‌بعدآثاری را می‌بینیم که‌درضمن آنها افکار ارسطو راجع به‌نفس چنان جلوه می‌کند که‌با وجود قرابت و مناسبت با آراء افلاطون تـمایلی بـه تحول دارد، و از جملهٔ آنها بعضی از رسائل منطقی ارسطوست.

درکتاب مقولات قطعه‌ایست‌که حاکی ازتقسیم صفات‌انسانی ازلحاظ‌تعلق آنها به‌جسم یابه‌نفس است. مثلاً بیماری وتندرستی‌را صفات جسم موجود زنده می‌خواندو سفیدی وسیاهی‌را صفات جسم به‌طور مطلق می‌شمارد ودادگری وبیدادگری را صفاتی که حامل‌آنها نفس انسانی است می‌داند[1]. این تقسیم بعدها در کتاب نفس مورد مخالفت ارسطو قرار گرفته‌است.چه، درآنجا چون نفس وبدن‌را مانند صورت‌وهیولی دراتحاد طبیعی بایکدیگر دانسته تمام‌صفات‌راعم از مادی‌یامعنوی به موجودزنده‌ای

---

(۱) مقولات ۱۴الف ۱۶ـ۱۸

که مرکب از نفس و بدن است منتسب داشته است [۱]. پس کتاب مقولات‌را ازاین حیث که برای نفس استقلال قائل شده وآن‌را حامل صفات خاصی دانسته‌است می توان به اوایل عهد حیات فلسفی او متعلق دانست [۲].

در قطعه‌ای از آنالو طیقای اول [۳] راجع به ارتباط احوال نفسانی و بدنی و تأثیر آنها بریکدیگروامکان‌قیاس‌ازعلائم بدنی به‌احوال نفسانی درموجود زنده سخن می‌رانند تا بدانجا می‌رسدکه می‌گوید: «قبلاً این اصل‌را پذیرفته‌ایم که‌نفس وبدن بر هم دیگر تأثیر متقابل دارد » البته حصول این رأی برای فیلسوفی که در محاورات خود نفس‌را به‌تمامی‌جدا از بدن می‌دانسته وبدن‌را زندانی برای نفس می‌شمرده‌است نشانهٔ تحول آراء اوبه مرتبهٔدیگری است . یعنی نمودارآن است‌که ارسطو با حفظ اعتقادخود به‌دوگانگی نفس وبدن این‌دورا باهم مرتبط و برهم‌مؤثر می‌شمارد. وصول به‌این نظر ازطریق پیشرفت مطالعات او درزیست شناسی بوده‌است.

آنالوطیقای دوم را نیز به‌قرائنی می‌توان به‌دورهٔ انتقال منسوب داشت.زیراکه اولاً بعضی‌ازامثله درآن‌آمده است که‌ازحیوان شناسی اقتباس شده ونمایندهٔ توجه او به‌مسائل زیست شناسی‌است، وازهمین رو می توان آن‌راهم‌عنان‌کتابهائی مانند تاریخ حیوانات [۴] و اعضاء حیوانات [۵] دانست ، و این کتب ، چنانکه بعداً خواهیم دید ، تعلق به‌عهد انتقال دارد ، مثلاً درضمن قطعه‌ای‌از همین‌آنالوطیقا آمده است که در میان‌حیوانات‌آنها که‌شاخدار نددرفك اعلی دندان ندارند واین‌دوامر همیشه‌بایکدیگر

---

(۱) دربارهٔ نفس ۴۰۸ب۱۱–۱۵

(۲) اگرچه دراین مورد بحث زیادی رفته است

(۳) آنالوطیقای اول ۷۰ب ۷–۱۶

(۴) Histoire des animaux

(۵) Parties des animaux

متلازم‌است، وعین این مطلب درفقراتی از زیست شناسی نیز تکرار شده‌است . ثانیاً بعضی از قطعات این‌کتاب،که در رد نظریهٔ تذکر افلاطونی است، متشابه باقطعاتی از کتاب آلفا ازمابعدالطبیعه است‌که تعلق به‌عهد انتقال دارد .

طوبیقا نیز درسلك رسائلی است‌که به‌اواخرعهد اول‌منسوب است زیراکه‌باحفظ دوگانگی‌درمیان‌نفس‌وبدن‌آن‌دورا بایکدیگردرارتباط‌می‌داندویکی راآمرودیگری را مطیع امر آن می‌شمارد [1] ، واین همان نظری است که در پروترپتیك آمده‌بود. درجای دیگر ازامکان تعلق احساس به‌نفس یا به‌بدن سخن‌می‌گوید [2] واین برخلاف چیزی است که بعداً در کتاب نفس‌گفته و همهٔ قوا و احوال موجود زنده را به شیء واحدی که مرکب از نفس وبدن است نسبت داده است . درجای دیگر آن چه راکه تعلق به‌نفس دارد برتر ووالاتر ازچیزی دانسته است‌که تعلق به‌بدن دارد [3]. درجای دیگر نفس راقابل علم یا جهل یعنی حامل اعراض شمرده و در همین فقره ضمناً به جوهریت نفس نیز اشاره کرده است [4].اینها همه دلیل آن است که ارسطو در طوبیقا قائل‌به جوهریت‌نفس‌ودو گانگی آن‌بابدن وضمناً قائل به وجود مناسباتی‌دربین این دوجوهر است . اماراجع به‌عقل می‌گویدکه نسبت آن‌به‌نفس‌مثل نسبت بینائی‌به‌چشم است ، یعنی عقل صورت نفس وغایت آن‌و کمال مطلوب آن وجزء عالی آن است .

کتب طبیعی . ـ آثار ارسطودربارهٔ طبیعت به‌قول یگر [5] مربوط به‌عهدنخستین ازادوار حیات ارسطو ، یعنی دورهٔ افلاطونی، وهمچنین مربوط به‌عهد انتقال و تحول افکاراوست .

---

۱ ـ طوبیقا۱۲۸ب ۱۴ ـ ۱۹

۲ ـ ۱۰۶ب۲۱ ـ ۲۵

۳ ـ ۱۱۶ ب ۱۲ ـ ۱۳و۱۱۸ الف ۲۹ـ۳۳

۴ ـ ۱۵۱ الف ۳۲ ـب ۲

۵ ـ Jaeger

کتاب طبیعت [1] را مانند همین مؤلف آلمانی به شهادت بعضی ازقطعات آن‌از عهد نخستین‌می‌دانیم . ازجمله‌قطعه ایست [2] که درضمن آن‌نفس رادرسلك‌موجوداتی مانند اسب یاانسان قرار می‌دهد و به جوهریت آن قائل می‌شود ، یعنی آن را مانند این دوشیء دارای وجودی مستقل وقائم به خود می‌شمارد که برای تتمیم جوهریت احتیاجی به‌تعلق به بدن وترکیب باآن ندارد . در جای دیگر نفس را جزء اشیائی می‌شمارد که‌مانند آسمان می‌توانند به‌طورعرضی درمکانی جای‌گیرند . وحال آنکه در آثار بعدی خود ازنفس سلب‌مکان می‌کندو مکان رامتعلق به موجود زنده ، یعنی شیء مرکب ازنفس و بدن، می‌داند . پس کتاب طبیعت، از ایـن حیث کـه نفس را جوهری‌قائم به ذات ومستقل ازبدن می‌شمارد، غیر از کتاب هشتم آن ، تعلق به عهد افلاطونی دارد .

در کتاب آسمان [3] قطعه‌ایست [4] حاکی ازاینکه نفوس موجودات زنده درحال خواب انقطاعی موقت ازابدان خود حاصل می‌کنند که‌آرامش‌بدانها می‌بخشد و این قول‌باقولی که‌دررساله‌او «راجع‌به‌فلسفه »آمده بود هم‌عنان است وخصوصیت‌افلاطونی آن نیك پیداست .

درکتاب کون‌وفساد [5] به‌صراحت‌قائل به‌خواص‌ممیزهٔروحانی وقدرت به‌یادآوری ویادگیری برای نفس می‌شود وبدین ترتیب نظر خود را مخالف با رأیی که بعداً در کتاب نفس خواهد یافت ، وهمهٔ این اعمال وصفات را به موجود زنده‌ای که نفس و بدن درآن بایکدیگر متحدومرکب است منسوب خواهد ساخت ، می‌گرداند .

۱- Physique

۲ ـ طبیعت ۲۱۲ ب ۱۱ ـ ۱۲

۳- De Caelo

۴ ـ آسمان۲۸۴الف۲۷ـ۳۴

۵- Génération et Corruption ۳۳۴الف۹ ـ ۱۵

اما راجع به‌عقل در کتاب طبیعت، خاصه آنجا که به‌شرح و نقد آثار آناکساگورس می‌پردازد فقراتی آمده است حاکی از اینکه عقل علت قصوای حوادث طبیعی وجزء عالی نفس وعنصر الهی در انسان است.

از این بحث اجمالی روشن شد که در محاوراتی ازقبیل اودموس وپروترپتیك ودر بارهٔ فلسفه و بعضی از رسائل منطقی مانند طوبیقا و بالاخره رسائل طبیعی او به استثنای کتاب هشتم ازطبیعت وکتاب کائنات جو که‌به دورهٔ نخستین از حیات فلسفی ارسطو مربوط است نظر او درباب نفس و روابط آن با بدن نخست صبغهٔ افلاطونی داشته واندك اندك رو به تعدیل گذاشته است ، یعنی با اینکه در ابتدا نفس وبدن را دو جوهر مستقل ومجزا می‌دانسته ولیکن قول به این دوگانگی وجدائی مانع آن نبوده است که‌رأی خاص او نیز به‌تدریج ظاهر شود و آثار اعتقاد به ارتباط نفس و بدن با حفظ جدائی آنها از یکدیگر که ممیز دورهٔ دوم ازحیات فلسفی اوست پدیدار آید.

۲ ـ روانشناسی ارسطو در مرحلهٔ دوم

تاریخ حیوانات. ـ دراین کتاب درضمن شرح انواع حیوانات امکنه‌ای که این انواع را پرورش می‌دهد ودر آن امکنه به وفور می‌توان هریك ازآن انواع‌را یافت مذکور آمده است . بعضی ازمحققان مانند راس[۱] ومانسیون[۲] وتمپسون[۳] این مطلب رااهمیت زیادی داده واز دقت دراینکه بیشتر امثله‌وشواهد ازامکنهٔ واقعه در مقدونیه وسواحل آسیای صغیراست نتیجه‌گرفته‌اندکه تألیف آن در عهد بلوغ‌فکری ارسطو یعنی اواسط حیات علمی او ودر فواصل بین دو دورهٔ اقامت او در آتن بوده است . اگرچه یگر بر خلاف اینان تألیف آن را باسایر کتب زیست‌شناسی‌در عهد اخیر حیات‌اومی‌داند .

---

۱ ـ ص۱۱۳

۲ ـ Mansion ص۳۳۵ از کتاب La Génèse de l'oeuvre d' Aristote

۳ - D' Arcy Thompson واینهاهمه به‌نقل نوینس درفقرهٔ اول‌از فصل چهارم

چون مانند آن‌محققان تألیف این‌کتاب رامتعلق به‌اواسط دوران عمر ارسطو بدانیم تأثیر آن‌رادرکتب لاحقه‌انکار نمی‌توانیم کرد . موضوع این‌کتاب‌زیست‌شناسی تطبیقی انسان وحیوانات‌است . درموارد عدیده از آن ازمشابهات واختلافات‌موجوده در بین حیوانات ومخصوصاً‌در بین انسان‌وحیوان سخن می‌رود ، ازقبیل مقایسهٔ‌جهاز تنفس‌ومعده وخون‌وگوش و بینی وموی‌وپشم‌وتعداد دست و پا وطول قامت و بیماری‌های آنها بایکدیگر ومسائلی ازاین‌قبیل ومشابهت درطرز زندگی ودرجهٔ اجتماعی بودن واختلاف جنس نروماده وامثال ذالك .

مطالعهٔ این مشابهات در بین انسان و حیوانات درتحول فکری ارسطو تأثیر بخشیده واو را بدانجا کشانیده است‌که، ازیك‌طرف، برخلاف دورهٔ اول که مطالعات روان‌شناسی راتنها دربارهٔ انسان به‌عمل می‌آورده است آنها راوسعت دهد ،ومشترك دربین انسان وسایر انواع حیوان‌گرداند ، وبدین ترتیب بعدها به‌جای روان‌شناسی انسانی درپی تحقیق‌از روان‌شناسی عمومی برود و مطالعه درنفس انسان راجزئی از مطالعه درکل نفس‌بشمارد[1] ، ازطرف دیگر ،این‌مطالعات ارسطوراواداشته است که باز برخلاف دورهٔ اول نظریهٔ افلاطونی را مبنی‌بر تنازع نفس وبدن ومحبوس بودن نفس دربدن که‌در اواخر همان دوره نیز به‌تدریج‌رو به‌ضعف می‌گرائیده است ترك نماید وانسان را ازاین لحاظ که‌وجود زنده ایست در بین مجموعهٔ موجودات زندهٔ دیگر قرار دهد ودر سلسلهٔ تکامل طبیعی موجودات پست‌تر را بالقوه در موجودات عالی‌تر جای بخشد . به‌طوری که انسان رادرکمال نوعی خودواجد صور ذاتیهٔ حیوان ونبات وجماد شمارد وبنای زیست‌شناسی‌وعلی‌الخصوص روان‌شناسی را برمبنای اتصال‌تأسیس کند. چنانکه در یك فقره از این‌کتاب پس ازبیان مشابهات انسان وحیوان وتشبیه تکامل انسان ازسنین کودکی‌تابزرگی به‌تکامل تدریجی‌طبیعت ، که‌موجودات‌پست‌تر را به موجودات عالی‌تر اتصال و ارتباط می‌بخشد ، چنین می‌گوید : «بعضی ازصفات

---

۱ ـ دربارهٔ‌نفس ۴۰۲ ب

نفسانی درحیوان وانسان یکی است ودر بعض دیگر تشابه زیادی دربین آنهاست. بالاخره دربعضی از آن صفات تنها می‌توان قائل به تمثیل شد.[1] ومنظور او از صفت اخیر عقل است چنانکه بلافاصله قبل از این عبارت بدین معنی تصریح کرده یعنی عقل راصفت ممیزه‌ای برای انسان شمرده است که فقط خواصی مشابه باآن درحیوانات دیگر مشهود است، و به عبارت دیگر، عقل انسانی وغریزهٔ حیوانی باوجود مغایرت بایکدیگر متقارن ومتناسب است.

بدین ترتیب نظر ارسطو به آنجا می‌رسد که دربین انسان وحیوان ازیك طرف وجه تمییزی قائل‌شود وازطرف دیگر سلسله‌ای ازمشابهات رادر یابد تا درکتب آتیه ازاین مشهودات استنباط کلی و فلسفی نماید.

اعضاء حیوانات. ـ دراین کتاب که به‌سبب مراجعاتی که به تاریخ حیوانات دارد بعد ازآن تألیف شده است دوگانگی نفس وبدن به تمامی ازمیان رفته وحتی اشاره‌ای نیز بدان نیامده است. نفس و بدن برحسب ایـن کتاب باهم تطابق دارد و بالطبع اشتراك عمل یافته است و همین اشراك نمودار موجود زنده است. در جائی می‌گوید: «بعضی که نظرشان دربارهٔ اشیاءدورازدقت است نفس‌را از آتش یاچیزدیگری ازهمین قبیل می‌دانند ولیکن بهتر آن‌است که بگویند که نفس بابدنی‌ازنوع آتش اتحاد دارد. چه، تغذی وحرکت اعمال نفس است واین هردو با حرارت به‌کار می‌افتد. بنابراین هرگاه نفس را ازآتش بدانیم بدان می‌ماند که‌اره یا مته را بانجاری‌وصنعت نجار، به‌همان دلیل که کار به اشتراك آن‌دو (یعنی‌اره و نجار) تحقق می‌یابد، اشتباه کنیم.» این قطعه ازیك طرف ارتباط واتحاد دقیق نفس و بدن را می‌رساند و ازطرف دیگر نشان می‌دهد که موجود زنده مرکب ازقوای فیزیکی و شیمیائی نیست، بلکه زندگی مقتضی چیزی است که‌اختصاص به خود آن داردوآن نفس‌یا مبدأ حیات‌است وهمین مبدأ است که‌امور فیزیکی‌وشیمیائی‌رادر امتداد معینی به‌جهت معلومی‌متوجه

---

۱ ـ تاریخ حیوانات ۵۸۸ الف ۱ ـ ب ۳

می‌سازد بی‌آنکه باآن دو مشتبه گردد . به‌علاوه در موارد عدیده ازاین کتاب نفس را را در بدن می‌دانند وقلب را که‌در قسمت قدامی وسط بدن قرار دارد مبدأ حیات و حرکت واحساس می‌شمارد .

اما برایں تقریر این تبصره را باید افزود که کتاب اول ازاین تصنیف درعهد جدیدتری نگارش یافته‌است .چه ، درضمن آن‌موجود زنده رانیز مثل اشیاءبی‌جان دارای‌دوجنبهٔ مادی وصوری دانسته و نفس را درآن به منزلهٔصورت وبدن رابه‌منزلهٔ ماده گرفته است . ومخصوصاً این مطلب رانیز قید کرده است که هرگاه تمام‌نفس‌در درحکم‌صورتی برای بدن نتواند بود لااقل جزئی ازآن چنین است [1]. البته این‌قید برای استثنای عقل ازسایر قوای نفسانی است چنانکه درکتاب نفس نیز چنین کرده است . اهمیت این قول از این لحاظ است که‌حاکی ازتحولی دررأی ارسطو از عهد انتقال به‌عهد اخیر است . و به‌همین سبب زمان نگارش این جزء ازکتاب رامؤخر بر اجزاء دیگرمی‌شماریم .

حرکت‌حیوانات . ـ دراین کتاب قطعه‌ایست بدین مضمون که موجودزنده را بر سیاق مدینه‌ای که‌نظامی درحکومت آن باشد می‌توان دانست . چه ، اگر نظم در مدینه چنانکه باید حاصل باشد هیچ گونه احتیاجی بوجود رؤسائی که‌هرکدام ازآنها مأمور ادارهٔ هرکدام ازاعمال‌مختلف‌باشد نیست . هرفردی به سهم‌خودبه‌همان ترتیب که اورا مکلف ساخته‌اند کاری انجام می‌دهد وهر کاری بر حسب عادت کار دیگری رابه دنبال می‌کشد . درموجودات زنده نیزحال براین منوال است واعضای مختلف برحسب طبیعت خاص خود اعمالی راکه ارتباط به هریك ازآنها داردانجام می‌دهد ، وبه همین سبب‌لازم نیست‌که‌درهریك‌ازاین اعضاء نفسی باشد .بلکه‌همینکه نفس در عضوی ازبدن که‌اولیت دارد قرار گیرد اجزاء دیگر برحسب اتحاد طبیعی

---

۱ ـ اعضاءحیوانات ۶۴۰ ب ۲۲ ـ ۲۵ و۶۴۰ ب ۲۹ ـ ۶۴۱الف ۱۴ و۶۴۱ الف ۱۴ ـ ۷۱ و۶۴۱الف ۱۷ ـ ۲۳

خودباآن زندگی می‌کنند وطبیعةً کاری راکه‌خاص هریك ازآنهاست انجام می‌دهند[1].
همین مقایسه رابه بیانی کوتاه‌تر در رسالهٔ اعضاء حیوانات نیز که شرح آن گذشت می‌بینیم ومحلی که‌نفس درآن قرار دارد دراین‌کتاب«عرش[2] بدن» نام گرفته است[3]

نظر مکانیستی ارسطو دراین دوره. ـ پس آنچه‌ازآثار این دوره‌پیداست این‌است که‌ارسطو به‌تمایز نفس وبدن عقیده دارد ،ولیکن در همان حال توافق کامل آن دورا بایکدیگر نیزمی‌پذیرد . آثار این عقیده‌رادر رسائل سابقه جسته‌وگریخته می‌توانستیم دیدمنتهی دراین عهد ثبوت ورسوخ یافته وبرروی بیگانگی نفس وبدن که نظر افلاطونی است‌خط بطلان کشیده است . این عقیده برمبنای مکانیسم استوار است، یعنی‌مستلزم قول‌به نفسی‌وبدنی است‌که‌هرکدام برای خودوجودی‌و بر جای‌خود قراری دارد ، وضمناً بایکدیگر نیز درارتباط وتفاعل‌است ، و، علاوه براین، اعتقاد ضمنی به‌اجزاء نفس ومغایرت آنها بایکدیگر وتخصیص آلتی دربدن به‌هر کدام از آنها ازخلال آن پیداست . مثلاً آن‌جا که‌قلب رامرکز نفس می‌پندارد اشاره‌به‌نفس حساسه‌می‌کند، چنانکه گوئی نفس را اقسامی است ، بی‌آنکه تصریح بیشتری‌نماید، ودر مقابل نفس ازنفس دیگری که‌مرکز دیگری دارد نام ببرد ودر یك‌فقره ازکتاب اعضاء حیوانات ازاهمیت حجاب‌حاجز دم می‌زند وآن راحامل وحاجبی دربین‌حفرهٔ بطنی وقلب می‌شمارد ، تاقلب راکه مرکز نفس حساسه است از اضطرابات حاصله در مرکز تغذی محفوظدارد . درواقع به‌نظر اوطبیعت جزءاشرف بدن حیوان راکه‌مرکز نفس حساسه است از جزء اخس آن جدا ساخته و در بین آن دو جزء نیز حافظ و مدافعی به‌نام حجاب‌حاجز به‌کار گماشته است.[4]

۱ـ De Motu animalium ۷۰۳الف ۲۹ ـ ب ۲

۲ -Acropôle

۳ ـ اعضاء حیوانات ۶۷۰الف ۲۳ ـ ۲۶

۴ ـ اعضاء حیوانات ۶۷۲ ب ۱۳ ـ ۲۲ مشابهت‌این عقیده‌را بانظر افلاطون نباید موردغفلت قرارداد .

در عقیده‌ای که ارسطو درعهد نخستین داشت نفس ازبدن جدا بود و با آن تعارض داشت . در عهد دوم نفس از بدن جداست ولیکن با آن تطابق وتلازم دارد . یعنی هنوز ارسطو قائل به اتحاد جوهری نفس و بدن وتشکیل جوهر واحدی از ترکیب آن دو نگردیده بلکه قائل به تلازم آنها شده‌است که بیشتر جنبهٔ عرضی دارد ، و به همین سبب نظر اورادر این عهدمی‌توان مبنی براختیار آلت برای نفس براساس مکانیسم [1] دانست . پس از این عهد فکر ارسطو بدانجا سیر می‌کند که در بین نفس و بدن قائل به‌وحدت حقیقی جوهری شود تا باقبول این وحدت بتواند غائیت [2] درونی موجود زنده را تبیین کند . پس دراین عهدقائل به وحدت عرضی در بین نفس و بدن است ، ولیکن گوئی چنین وحدتی اورا راضی نمی‌دارد ، بلکه خواهان وصول به وحدت جوهری است. آثار این تمایل از بعضی ازفقرات کتب او پیداست. چنان‌که درقطعه‌ای که منقول از جزوه‌ای دربارهٔ « درازی وکوتاهی عمر» است گوید : «هرگاه نفس برحسب طبیعت خاصهٔ خود دربدن نمی‌بود ، بلکه هم‌چنانکه علم در نفس است نفس نیز به‌همان ترتیب دربدن می‌بود، می‌بایست بتوان نفس را به‌نحو دیگری جز آنچه ازفنای بدن ناشی می‌شود نیز فنا پذیر دانست ، ومعلوم نیست که‌چنین باشد. پس باید قبول داشت که اتحاد نفس با بدن به‌قسم دیگری است [3] » یعنی چون به‌وضوح می‌بینیم که‌وجود نفس ناشی ازوجود بدن‌است ، وفنای نفس نیز تنها درموقعی که بدن فنا می‌پذیرد حاصل می‌شود ، باید اتحاد آنها راجز به‌طریق اتحاد عرضی یا موقت دانست . بدین ترتیب تمایل ارسطو به‌دخول درمرحلهٔ سوم ازحیات فکری خود پیدا می‌شود وتعبیر صریح این تمایل رامی‌توان دریکی دیگر ازکتابهای اودرزیست شناسی به‌دست آورد :

طبیعیات صغری. ـ طبیعیات صغری [4] کتاب واحدی نیست که بایك نظر و

---

۱ – Instrumentalisme mécaniste

۲ – Finalisme

۳ – ۴۶۵الف ۲۷ – ۳۲

۴ – Parva naturalia

دریك زمان تألیف یافته باشد، بلکه مجموعه‌ای ازکتب‌مختلفه است که‌گرد آورده و چنین نامی بدان‌داده‌اند واین اطلاق‌به مرور جزء سنن گردیده است . بعضی از کتب این مجموعه تعلق به‌عهد انتقال و بعضی‌دیگر تعلق به‌عهد اخیر دارد وازروی‌مضامین آنهامی‌توان این دودسته راازیکدیگرتمییز داد . به‌ترتیب ذیل :

۱ ـ آنچه تعلق به عهد انتقال دارد :« جوانی و پیری » «زندگی و مرگ » « دربارهٔ تنفس »

۲ ـ آنچه تعلق به‌عهد اخیر دارد : « حس ومحسوس » ، « حافظه‌وتذکار » ، « خواب وبیداری » ، « رؤیا » ، « پیش‌گوئی به وسیلهٔ رؤیا »

درضمن دستهٔ اول ازرسائل قطعاتی است که‌عیناً مؤید فقرات منقوله ازکتاب اعضاء حیوانات است . نفس راباآینکه دارای ماهیت‌غیرجسمانی می‌داند مقر آن‌را درجزئی‌وآلتی ازبدن ، خاصه درعضوی‌که‌مؤثر براعضای‌دیگربدن باشد ،می‌شناسد[۱]. بعضی ازآلات حواس رادرقلب وبعضی دیگر رادر سرمی‌داند[۲] . به سبب ارتباطی‌که زوال حرارت قلب باانطفاء شعلهٔ حیات دارد قلب را مقر هردو نفس نباتی وحیوانی در حیوانات خون‌دار می‌شمارد[۳] . در حیوانات بی‌خون عضوی راکه قرینهٔ قلب‌است قائم‌مقام آن می‌داند وتنفس رانیز مربوط‌به‌همین‌عضو می‌شمارد[۴] .بدین‌ترتیب دراین رسائل نفس راواقع‌دربدن ومرتبط بابدن می‌داندبی‌آنکه آن‌را کمال بدن ویاصورت بدن بخواند وقائل به‌وحدت جوهری‌دربین‌نفس وبدن باشد .

اما دستهٔ دوم ازرسائل نمودار تحول بیشتری است ومتعلق به‌عهد اخیر حیات ارسطوست ومقارن با دوره‌ایست که‌کتاب نفس درآن تصنیف شده است . قطعه‌ای از حس ومحسوس حاکی است که‌ظهورات‌عمدهٔ حیات ، که‌ازجملهٔ آنها احساس‌وحافظه

---

۱ ـ جوانی وپیری ۴۶۷ب۱۳ ـ ۱۶

۲ ـ جوانی وپیری ۴۶۹ الف۲۰ ـ ۲۳

۳ ـ ۴۶۹ الف ۹ ـ ۲۰و ۴۶۹ الف ۵ ـ ۷

۴ ـ تنفس ۴۷۴ الف ۲۵ ـ ب ۳ و ۴۷۸ الف ۲۸ ـ ۳۰

وجرأت وشوق ولذت‌والم است ، هم به‌نفس‌وهم به‌بدن‌تعلق دارد [1] ، واین همان‌تبیین پسیکو فیزیك‌است که‌در کتاب نفس نیز تأییدشده است [2] .درباب ارتباط فکرواحساس وطرز انفعال حواس درمقابل اشیاء نیزمطالبی مشابه باکتاب نفس درهمین‌رسالهٔ‌حس ومحسوس‌می‌توان یافت. درکتاب حافظه‌وتذکارکه‌ارجاعات‌آن به‌کتاب‌نفس‌مؤیدتأخر زمانی آن براین است [3] بارها تلازم تفکر راباا‌حساس بیان می‌دارد ، ودربارهٔ پیدا آمدن احساس نیز عیناً همان مثال نقش مهر را بر روی موم که در کتاب نفس‌آمده است می‌آورد [4] ، وقوهٔ ذاکره را که‌برعکس حافظه اختصاص‌به‌انسان دارد مرتبط به جسم می‌شمارد ، ومی‌دانیم که‌اعتقاد به جسمانیت همهٔ آثار حیاتی غیر ازتفکر وجه ممیز کتاب نفس است . درکتاب خواب وبیداری احساس رامربوط به وجود زنده‌ای که مرکب‌ازنفس وبدن است می‌داند ، یعنی به‌شهادت‌این‌کتاب احساس عملی ازنفس به وسیلهٔ بدن است وتنها اختصاص به‌نفس ندارد . زیرا که نفس رابه تنهائی حالت انفعالی نیست وبدن نیز جدا از نفس احساس نمی‌تواند داشت [5] واین نظر مطابق با عقیدهٔ‌ارسطو درکتاب نفس‌است. به‌علاوه دراین‌کتاب‌ارجاعاتی نیز به‌کتاب نفس‌آمده است . درکتاب رؤیا که باز ارجاعی‌به‌کتاب‌نفس دارد [6] تعریفی از تخیل به‌عمل‌آمده که‌عیناً همان تعریف کتاب نفس است ، با این اختلاف که تعریف کتاب نفس متکی براستدلال است [7] ولیکن تعریف کتاب رؤیا چنان‌آمده که گوئی قبلاً معلوم ومدلل

---

۱ ـ حس ومحسوس ۴۳۶ الف ۷ ـ ۱۰

۲ ـ دربارهٔ نفس ۴۰۳ الف ۱۶ ـ ۱۸

۳ ـ مثلاً درجائی می‌گوید : «قبلاً ازتخیل دررسالهٔ نفس‌سخن گفته‌ایم‌وتفکر بدون بدون تصاویرخیالی امکان‌نمی‌پذیرد» ۴۴۹ ب ۳۳ـ ۴۵۰ الف ۱

۴ ـ حافظه‌وتذکار ۴۵۰ الف ۲۵ـ۳۲ ودربارهٔ نفس ۴۲۴ الف ۱۷ ـ ۲۱

۵ ـ خواب وبیداری ۴۵۴ الف ۷ـ ۱۱

۶ ـ رؤیا ۴۵۹ الف ۱۴ ـ ۱۵

۷ ـ دربارهٔ نفس ۴۲۸ ب ۳۰ ـ ۴۲۹ الف ۲

گردیده است [1] .

از میان کتب زیست‌شناسی کتاب تکون حیوانات بی‌شبهه تعلق به عهد اخیر دارد و درمسألهٔ کمال ومسالهٔ عقل‌هم عنان کتاب نفس است .

مابعدالطبیعه . ـ یگر « مابعدالطبیعه » راکتابی که‌تمام قطعات آن یك جا وبه‌عنوان کتاب واحد یااجزائی ازمجموعهٔ واحد تد وین گردیده باشد نمی‌شناسد . بلکه به‌قول اوکه رأی صحیح نیز همان‌است [2] هرکدام ازکتب یافصول بعضی ازکتب درازمنهٔ مختلفه‌تألیف یافته وگویا پس ازمرگ ارسطوبه‌صورت مجموعهٔ واحدی‌تنظیم شده است . دوکتاب «آلفا» و«بتا » باید کمی‌بعد ازسال۳۴۸ ، ومحتملاً درایام‌اقامت ارسطو درآسوس [3]، تألیف‌شده باشد ، وقدیم‌ترین‌کتب این‌مجموعه‌است. مسألهٔروابط نفس وبدن دراین دو کتاب مسکوت است . کتاب « نو»بتمامه و کتاب « مو» ازسطر ۲۷ ازص ۱۰۸۶ الف ازفصل نهم تاآخر آن فصل وهم چنین فصل دهم این‌کتاب را نیز قدیم‌تر ازسایرکتب می‌داند . امافصول اولیهٔ کتاب «مو»، یعنی ازفصل اول تاسطر ۲۱ از ص ۱۰۸۶ الف ازفصل نهم،را متعلق به‌عهد جدیدتری می‌شمارد . درفصل دوم این کتاب قطعه‌ایست حاکی ازاینکه «خطوط چگونه ازجواهر تواند بود ؟ ـ البته جوهریت آنها ازاین حیث نیست که‌صورت‌است ، چنانکه نفس‌مسلماً چنین است ، یا ازاین حیث هم‌نیست که‌ماده‌است ، چنانکه‌بدن چنین است .» [4] ازاین‌فقره به خوبی پیداست که‌نفس رامانند صورت وبدن رامانند ماده‌می‌گیرد واین اصطلاح همان‌است که درکتاب‌نفس نیز به‌کار رفته است‌بااین تفاوت‌که‌تعبیرکتاب‌نفس صریح‌ترومؤکدتر است ، ولیکن تعبیر کتاب « مو » مقرون به‌احتیاط بیشتری‌است . بنا براین فصول اولیهٔ کتاب « مو» رامی‌توان‌درعهدی دانست که‌ارسطو می‌خواهد دورهٔ انتقال راترك

---

۱ ـ رؤیا ۴۵۹الف ۱۷ ـ ۱۸

۲ ـ بسیاری‌ازمحققان دیگر نیزدراین رأی بااوموافقند .«روبن‌فکریونانی‌ص۳۶۵»

۳ ـ Assos

۴ ـ مابعدالطبیعه،مو ۱۰۷۷ الف۳۲ ـ ۳۴

بگوید و به دورهٔ تصنیف کتاب نفس برسد ، و این امر شاید مقارن ایام اقامت دوم او درآتن(۳۳۶ ـ ۳۳۰) باشد . کتاب « گاما »وفصل اول ازکتاب « اپسیلون » که ذیل کتاب « بتا »ست به‌عقیدهٔ یگر از کتب قدیمهٔ مابعدالطبیعه است . درکتاب «گاما» مسألهٔ نفس و بدن را نمی‌بینیم امادرفصل اول ازکتاب « اپسیلون » قطعه‌ای وجوددارد[1] که در صحت نظریهٔ یگر تردیدحاصل می‌کند چه ، دراین قطعه،پس‌ازآنکه‌اشیائی را که باماده متحد است و به‌همین سبب درمعرض تغییر قرار دارد موضوع علم‌طبیعی می‌داند، آن‌قسم ازنفس را نیز که‌اتحادذاتی‌باجسم دارد و به‌طور مستقل باقی نمی‌ماند جزء همین دسته ازاشیاء می‌شمارد ، و این همان قسم ازنفس است که‌بعدها دررسالهٔ نفس آن‌راکمال جسم می‌نامد. به‌شهادت همین‌قطعه می‌توان این‌فصل‌را برخلاف نظریهٔ یگر به‌زمانی مؤخر ، اندکی قبل ازتصنیف کتاب نفس که ازآثار سالهای آخر عمر ارسطوست ، نسبت داد . در مورد کتاب « کاپا » یگر می‌گوید که هشت فصل آن از اقدم کتب این مجموعه است ، و علاوه بر این فصل دوازدهم آن را نیز می‌توان به عهد قدیم‌تری برد . چه ، قطعه‌ای ازآن حاکیست که نفس و بدن هردو مورد تغییر واقع می‌شود وحال آنکه در کتاب نفس آنچه مورد تغییر است نه نفس و نه بدن ، بلکه وجود مرکب ازاین دو ، ست ، وروی هم رفته باید گفت که‌این قسمت ازکتاب « کاپا» مستخرجاتی‌ازکتاب طبیعت است[2] ـ درکتاب « زتا » قطعاتی است[3] حاکی‌از اینکه موجودزنده نیز مثل‌اشیاء بی‌جان مرکب‌ازماده وصورت است ، ودراین‌ترکیب نفس به‌منزلهٔ جوهرصوری‌است . وبیان او طوری نیست که‌حاکی ازاین باشد که‌این

---

۱ ـ اپسیلون۱۰۲۵ ب ۳۴ـ ۱۰۲۶ الف ۶

۲ ـ روبن هفت فصل‌اول کتاب« کاپا » راتحریردیگری ازکتب « بتاوگاماواپسیلون» ومابقی آن رامنقول ازکتاب طبیعت می‌داند (فکر یونانی ص ۳۶۶)

۳ ـ ازجمله ۱۰۳۳ ـ ب ۲۴ ـ ۲۶و ۱۰۳۵ب ۱۴ ـ ۱۶ و۱۰۳۶ الف ۳۱ـب ۳و ۱۰۳۷ الف ۵ ـ ۷

تعریف را نخستین بار دربارهٔ نفس می‌کند . بلکه چنان است که‌گوئی نظر کلی را که‌قبلاً تقریر واثبات شده‌است به‌یاد می‌آورد . درصورتی‌که درکتاب نفس بیان او درذکر همین تعریف طوری است که‌گوئی نظر بدیع‌وبی‌سابقه‌ای رااظهار می‌دارد . واز این روشاید بتوان گفت که‌تألیف کتاب«زتا» برتألیف کتاب نفس مقدم‌نمی‌تواند بود . درکتاب«اتا» نیزقطعاتی‌ازاین‌قبیل موجود است [1] که‌درضمن آنهاقول‌به‌اینکه نفس به منزلهٔ صورت بدن است تکرار می‌شود ، و به اشکالی کـه این قول در وجـود انسان از لحاظ جنبهٔ عقلی بـا آن مواجـه مـی‌شود اشاره مـی‌گردد . بالأخره درپایان‌این‌کتاب همهٔ آراء دیگری‌راکه دربارهٔ موجود زنده شایع‌ومتداول است رد می‌کند ، ودر ضمن آنها رأی سابق خودرانیز که‌در کتاب جدل وامثال‌آن آمده ونفس وبدن را دو شیء متمایز گرفته بوده است انتقاد می‌نماید ، و اتحادنفس وبدن رابه منزلهٔ اتحاد صورت و ماده یاقوه وفعل به‌ثبوت می‌رساند . کتاب « تتا»را نیز می‌توان درسلك همین کتابها دانست . کتاب « لاندا » را بعضی ازمحققان مانند یگر ، غیر ازفصل هشتم آن ، متعلق به عهد افلاطونی می‌دانند ، و بعضی دیگر از قبیل مانسیون [2] آن‌را ازعهد اخیر می‌شمارند ، واین رأی راباتوجه به‌اقوالی که‌در مناسبات نفس وبدن در این‌کتاب‌آمده است‌می‌توان‌معتبر دانست . این اقوال [3] مشعر به‌اتحاد نفس وبدن است ، واین اتحاد رادر سلك اتحادصورت وماده می‌آورد ، یعنی مطابق بانظری است که‌در رسالهٔ نفس آمده است .

کتب‌اخلاقی. ـ دراخلاق اودموس، گواینکه‌بعضی ازمحققان آن‌را ازآثار خود اودموس دانسته وانتساب آن رابه‌ارسطو تأیید نکرده‌اند ، به‌هر صورت قطعاتی

---

۱ ـ کتاب اتا ۱۰۴۲ ب ۲۹ ـ ۳۶و۱۰۴۳ ب ۲ـ ۴

۲ ـ Mansion : Revue Néoscolastique De Ia philosophie 29 (1927) به‌نقل نوینس .

۳ ـ لاندا ۱۰۷۰ ب ۳۶ـ ۱۰۷۱ الف ۴، ۱۰۷۵ ب ۳۴ـ ۳۰

وجود دارد [۱] که حاکی ازمطابقت باافکار ارسطو در عهد انتقال است . بدین معنی که‌نسبت نفس را به بدن مثل نسبت کارگر به ابزار خود ونسبت خواجه به‌بندهٔ خود می‌شمارد ، وبدن رامثل بنده یا مثل ابزار بی‌جانی می‌داند ، وبدین ترتیب قائل به مغایرت نفس‌وبدن وارتباط آن‌دو بایکدیگر می‌شود ، نه‌اینکه مثل‌دورهٔاخیر قائل به‌اتحاد واتصال آن دو باشد .

در اخلاق نیقوماخس نیز قائل به تمایز نفس ازبدن است ، وفی‌المثل فضیلت اخلاقی را ازخصوصیات نفس می‌شمارد ومربوط به‌بدن‌نمی‌داند [۲] . و حال آنکه در کتاب نفس هیچ‌گونه صفتی مخصوص به نفس،که‌ارتباطی بابدن نداشته باشد، نیست. وهم‌چنین ارسطو دراین‌کتاب هنوز خود راجزء افلاطونیان‌می‌شمارد [۳] ودر تقسیم‌خیر واقسام سه‌گانهٔ آن که خیر خارجی‌وخیر بدن وخیر نفس باشد [۴] ازرسائل اتودموس [۵] و نوامیس [۶] افلاطون تبعیت می‌کند ، و بر عکس کتاب نفس ، هم نفس وهم بدن را جوهر می‌شمارد [۷] و رابطهٔ نفس وبدن‌رامانند رابطهٔ کارگر وابزار می‌شناسد ، وقائل به‌هیچ گونه مشارکتی درمیان‌آنها نمی‌شود [۸] . اینها همه دلالت برآن دارد که‌کتاب اخلاق قبل ازکتاب نفس ، درعهد انتقال فکر ارسطواز عهد افلاطونی به‌عهداخیر، تألیف یافته است [۹] .

---

۱ - اخلاق اودموس ۱۲۴۲ الف ۲۸ - ۲۹ و ۱۲۴۱ ب ۱۷ - ۲۴و۱۲۲۹ ب ۱۸ - ۲۲ و۱۲۲۱الف ۱۳ و ۱۲۱۹ الف ۲۳ - ۲۵ وازجملهٔ این محققان که انتساب این کتاب را تأئید نکرده‌اند لئون روبن است(فکریونانی ص ۱)

۲ - اخلاق نیقوماخس ۱۰۹۸ الف ۱۵ ۱۷و ۱۱۰۲الف ۱۶-۱۷

۳ - ۱۰۹۶ الف۱۴ - ۱۵

۴ - ۱۰۹۸ ب ۱۲ - ۱۵

۵ - Euthydème

۶ - Lois

۷ - ۱۱۱۷ ب ۲۳ - ۲۴

۸ - ۱۱۱۶الف ۳۲ - ۳۵

۹ - این‌قول بافحوای کلام‌یگر که‌اخلاق نیقوماخس‌رامقدن کتاب‌نفس‌می‌داندمغایر است

کتاب سیاست . ـ این کتاب نیز به‌قول محققان مجموعه‌ای از آثار جداگانه است[1] که‌درعهود مختلف‌تصنیف شده است[2] . ولیکن بامراجعه‌به‌شواهدی که‌می‌توان از فصول مختلف آن آورد نظر ارسطو را دربارهٔ روابط نفس‌وبدن درهمهٔ این‌فصول می‌توان مطابق مشرب اودرعهد انتقال دانست . زیراکه در این کتاب قائل است که نفس نیز مانند بدن پیر می‌شودوحال آنکه نفس رادرکتاب نفس به خودی خودقابل آنکه پیر یاناتوان شود نمی‌داند[3] وترکیب دولت را ازعناصر غیر متشابههٔ خود مانند ترکیب گروه اقتصادی از خواجه وبنده و مانند ترکیب موجود زنده از نفس و بدن می‌شمارد ، وبدین ترتیب نفس وبدن را باهم متغایر ونسبت آنها رابه یکدیگرمثل نسبت حاکم ومحکوم یاخواجه وبنده می‌شناسد . درتقسیم قوای نفس متمایل به‌رأی افلاطونی است واینها همه با آراء او درکتاب نفس مغایرت دارد ، و اتحاد جوهری نفس‌وبدن را چنانکه درمورد صورت وماده است نمی‌رساند .

عقل‌درعهدانتقال . ـ در عهد اول ارسطو عقل‌را جدا ازبدن و مافوق آن می‌شمرد وامرالهی متعالی‌دروجود انسان می‌دانست . درعهدانتقال‌عقل را قوه‌ای‌برای عمل تجریدی وشهودی می‌شناسد ولیکن درباب روابطعقل بانفس غیر ناطقه سخنی به میان نمی‌آورد . از مطالعهٔ این آثار پیداست که در این دوره هنوز این مسأله که درکتاب نفس از رؤس مسائل وشاید مطلب اصلی خواهد بود برای اوطرح نشده است . سبب آن اینکه دراین دوره ارسطو نفس رامن حیث‌المجموع غیرمادی وقائم به‌خودمی‌دانسته، وبه همین‌سبب می‌توانسته است بدون‌هیچ‌گونه اشکالی تعقل را ، که

---

۱ ـ روبن ، فکر یونانی ص ۳۲۱

۲ ـ یگر به‌نقل نوینس

۳ ـ سیاست ۱۳۱۱ ب ۱ ـ ۳ و ۱۳۲۳ ب ۱۶ ـ ۲۱ و ۱۳۲۴ ب ۱۷ ـ ۱۹ و ۱۳۳۳ الف ۳۴ ـ ۲۷ و ۱۳۳۲ الف ۳۹ـ ۴۲ و ۱۳۳۲ ب ۱۶ ـ ۲۳ و ۱۳۳۳ الف ۱۶ ـ ۱۸ و ۳۷ ـ ۳۹ و ۱۲۵۴ الف ۳۴ ـ ۳۶ و ۱۲۵۳ الف ۲۰ ـ ۲۲

آن نیز روحانی محض است ، به نفس اسناد کند . بدین ترتیب باید گفت که مسألهٔ عقل ، یعنی کیفیت ارتباط عقل و نفس ، آنگاه برای ارسطو مطرح می‌شود که نفس را صورتی برای مادهٔ بدن می‌داند ودارای ترکیب اتحادی باآن می‌شمارد . بهترین شاهد این مطلب قطعه‌ایست که قبلاً درضمن بحث ازکتاب اعضاء حیوانات بدان اشاره شد . ارسطو در این قطعه ، پس ازاینکه نفس راصورت بدن می‌شمارد ، این سؤال را می‌کند که آیا نفس به‌تمامی صورت بدن است یاجزئی ازآن راچنین باید شمرد . اگر نفس به‌تمامی صورت بدن باشدعلم به نفس نیز مانندعلم به بدن جزء علم طبیعی می‌شود، واشیاء محسوس که‌متعلق معرفت نفس است واشیاء معقول که‌متعلق معرفت عقل است جملگی موضوع همین علم می‌گردد [1] وبدین ترتیب علم طبیعی علم به‌تمام اشیاءمی‌شود. دراینجاست که مسألهٔ عقل به‌میان می‌آید، تا درضمن حل آن معلوم شود که آیا عقل بانفس یکی است وهردو با هم شیء واحدی را پدید می‌آورند که‌همان صورت بدن باشد ، یاعقل جوهری غیر از نفس است ؟ وهم چنین آیا نفس صورت جوهری همهٔ موجودات زنده است ، یا استثنائی نیز برای این‌حکم وجود دارد ؟ - درموردنباتات وحیوانات‌شکی نیست‌که نفس‌صورت بدن است.اما درمورد انسان که اکمل‌موجودات این‌جهان است اشکالی وجود دارد وآن اینکه‌باچنین فرضی انسان درردیف اشیائی که عرضهٔ کون و فساد وتابع قوانین طبیعی است‌وارد می‌شود . زیرا که‌اگر عقل که خاصهٔ انسان‌است‌امرطبیعی باشد ، چون‌متضایفان موضوع‌علم‌واحدیست، معقولات‌نیز درسلك اشیاء طبیعی درمی‌آید وجهان غیرمحسوس وامورمابعدالطبیعه یعنی‌تمام‌امور کلی ومجرد معنی خودرا ازدست می‌دهد . پیداست که ارسطو به‌چنین نتیجه‌ای‌قانع نمی‌تواند بود . زیرا که‌او نیز مانند افلاطون قائل به وجود اشیاء فوق طبیعی و غیر حسی است ، منتهی نحوهٔ وجود آنها وطریق معرفت بدانها درنظر دوحکیم متفاوت

---

۱ ـ اعضاءحیوانات ۶۴۲ الف ۲۸ ـ ب ۴

است . حتی ارسطو علاوه برقبول امور نامحسوس ومجرد عقیده دارد که محسوسات نیز باید بوسیلهٔ مجردات تبیین‌شود چه ، لزوم تبیین شیء مادون با شیء مافوق در مذهب اوقاعدهٔ کلی‌است . پس ناچار باید به قوهٔ غیرمادی نیز درانسان قائل شود که فعالیت آن غیرجسمانی است ، یعنی‌ازیك طرف‌نفس راصورت بدن بشمارد، وازطرف دیگر عقل یا نفس ناطقه را استثناء کند . چنین استثنائی در دورهٔ تحول فکری ارسطو امکان پذیر است. زیرا که هنوزبه‌تبع‌افلاطون نفس را منقسم به‌اجزاء مختلف می‌شمارد ، که‌بعضی ازآنهامشترك دربین‌نبات و حیوان و انسان ، بعضی‌دیگر مربوط به‌حیوان‌وانسان وجزئی ازآن نیز خاص انسان است . و چون بتوان قائل به اجزائی برای نفس‌بودلازم نیست‌که‌نفس‌انسان رایکجا وبه تمامی صورت بدن‌بدانیم بلکه می‌توانیم جزئی از آن‌را چنین‌بشماریم و همین‌جزء یا اجزاء است که‌موضوع علم طبیعت است .(۱)

البته پیداست که‌این راه‌حل‌اعتبار موقت‌دارد ، وتنها درعهد انتقال مقبول‌تواند بود ، و در آخرین مرحله از حیات فکری ارسطو که نفس به وحدت می‌گراید و انقسام آن به اجزاء بی اعتبار می‌شود برای حل این مسأله نیز راه دیگری بایددر پیش گرفته شود :

۳ ـ روانشناسی ارسطو در مرحلهٔ سوم

در سیر تحولی‌فکر ارسطودیدیم که‌چگونه ازرأی‌افلاطونی ،مشعر به‌مغایرت نفس وبدن ، آغاز می‌کند ، وبه اولین قول مستقل خود درباب اینکه جزئی ازنفس صورت بدن است می‌رسد ، وازرسالهٔ اودموس تا رسالهٔ « فلسفه » وازآنجا به رسائل طبیعی واخلاقی‌چه‌مسیری‌راطی‌می‌کندوچگونه مطالعاتی درعلم طبیعت وزیست‌شناسی او را بدینجا می‌رساند که تباین نفس وبدن را اندك‌اندك مورد تردید قرار دهد ، تا

۱ـ اعضاء حیوانات ۶۴۱ب۴ـ۱۰

به‌کتاب اول ازرساله اعضاء حیوانات برسد ، ردر آن‌کتاب صراحةً جزئی از نفس را صورتی از بدن بشمارد . وآنگاه ازاین رساله به‌کتاب نفس منتقل‌شود ودراین کتاب وکتبی‌که‌هم زمان با آن یا بعد ازآن‌تألیف شده است، مثل‌بعضی ازاجزاء مابعدالطبیعه وقسمتی از طبیعیات صغری و تکون حیوانات ، آخرین نظر خود را در بارهٔ نفس اظهاردارد .

دربارهٔ نفس ـ این‌کتاب، برعکس قول بعضی ازمحققان [1] ، کتابی نیست که ازاجزاء متفرق وغیرمرتبط تشکیل یافته باشد. بلکه، نظرواحدی‌که درتصنیف‌آن‌بوده است درسراسراجزاءآن نمایان است وارتباط این اجزاء به یکدیگرووحدت تألیف قابل انکار نیست. نخست اهمیت موضوع واشکالاتی‌که دربحث راجع‌بدان وجود دارد بیان می‌شود، آنگاه روش تحقیق ومطالعه موردبحث قرارمی‌گیرد، پس از آن آراء پیشینیان دربارهٔ نفس ذکرو نقد می‌شود، تارأی مختاروصحیح به دست‌آید و تعریف نفس معلوم گردد وازآن پس قوای‌آن ذکرشود و سلسلهٔ مراتب این قوا از قوهٔ نامیه تاقوهٔ ناطقه تشریح‌گردد، ودراین‌کتاب درجریان بحث جابه جا اشارات و ارجاعاتی به فصول مختلف آن به عمل می‌آید و هرگونه شکی را درباب وحدت تألیف زایل می‌سازد.

دراین‌کتاب ارسطومطالعهٔ نفس رامربوط به علم طبیعی می‌داند [2] ونفس را به تمامی صورت بدن می‌شمارد، بی‌آنکه جزئی ازآن را استثناءکند. زیرا که نفس را اجزائی نیستولیکن‌با این‌همه‌استقلال‌عقل‌را همچنان محفوظ می‌دارد وبرای‌رفع این تناقض درپی چاره جوئی برمی‌آید. چون در تعریف نفس می‌گوید که « کمال اول برای جسم طبیعی است‌که دارای حیات بالقوه باشد» اولین‌نتیجه‌ای‌که ازآن به‌دست

۱ـ مثل یگر

۲ـ دربارهٔ نفس ۴۰۳ـالف ۲۶ـ۲۷

می‌آورد وحدت نفس و بدن درموجود زنده است. و این برخلاف نظرافلاطونی او در مرحلهٔ نخستین است، که برطبق آن نفس مجزا ومستقل از بدن بود،وهم چنین برخلاف نظراودرمرحلهٔ انتقال است‌که برطبق آن نسبت نفس به بدن مثل نسبت صنعتگر به افزارخویش بود، یعنی بازباآن مغایرت داشت. بلکه، اتحاد نفس و بدن به جائی می‌رسد که به قول ارسطو موردی برای بحث راجع به این اتحاد و اثبات آن باقی نمی‌ماند، چنانکه محلی برای بحث راجع‌به اتحاد موم ونقشی‌که برآن است‌یا برای اتحاد تبر باخاصیت برندگی‌آن‌نیست. بدین ترتیب نفس نمی‌تواند بدون بدن باشد، بلکه چیزی از بدن وبه همین سبب واقع دربدن است[۱]، یعنی علت صوری بدن و یا خود علت غائی وعلت محرك‌آن است. نفس رامراتب ومراحلی است بی‌آنکه‌اجزاء وتقسیماتی باشد، یعنی نفس درهرکدام از مراحل قرارگیرد باخود و با بدن تشکیل وحدت‌آلی می‌دهد و، به سبب همین ترتب در مراحل، تعریف کلی و عمومی‌به معنی خاص خود نمی‌توان از نفس به عمل آورد. زیرا که تعریف حقیقی به نوع تعلق می‌گیرد، درصورتی‌که تعریف نفس مربوط به جنس باصرف نظر از صفات نوعیهٔ هر کدام از نفوس است.

امادربارهٔ مسألهٔ عقل بایدگفت‌که این مسأله، برعکس تصوربعضی ازمحققان، تنها دردفترسوم طرح نشده است، بلکه درسراسردفاترسه‌گانهٔ این رساله دارای مقام مهمی است، ومنظورازطرح‌آن این است‌که ببینیم‌که نفس انسانی که ممیز آن عقل است چگونه می‌تواند درضمن جملهٔ نفس جای‌گیرد. در دفتر اول بحث راجع بـه عقل، یا اشاره به‌آن، بدین ترتیب می‌شودکه درمطالعهٔ احوال نفس انسانی صفاتی را می‌بینیم‌که، اگر این نفس رافقط‌کمالی برای بدن بینگاریم، تبیین آنهامیسر نیست. مثلاً اگرچه‌نفس‌بدون‌بدن‌نمی‌تواندبه هیچ حالی‌فاعل یامنفعل‌شودگوئی تفکررا بایداز

۱ـ دربارهٔ نفس ۴۱۴ الف ۲۰ـ۲۲

این قاعده استثناءکرد، مگر اینکه بگوئیم که تفکر بدون تخیل نمی‌تواند به وجود آیدکه دراین صورت خود تفکر نیز محتاج بدن خواهد بود [1]. به قول خود ارسطو ثبوت تجرد و استقلال نفس بسته به همین امر یعنی مشروط بدین است که بعضی از قوای نفس یابه عبارت دیگرعقل بتواند مستقلاً وبدون بدن تحقق یابد. وآنگاه در سراسر این کتاب توجه او به این جنبهٔ استثنائی عقل جلب می‌شود و به اشکالات مسأله اشاره می‌کند و گوئی همواره در سراسر این کتاب نسبت بدین مسأله در حال شك و تردید می‌ماند، به قول رودیه [2] هرگز نمی‌تواند خود را از این شك و ابهام نجات بخشد [3]. وهم دراین‌کتاب دربین عمل فکروعمل عقل تفاوت می‌گذارد [4]، تفکر را متعلق به وجود مرکب از نفس و بدن می‌انگارد و بافنای این ترکیب فانی می‌شمارد ولیکن عقل را فساد ناپذیر می‌داند، وبدین ترتیب لزوم اعتقاد به جوهر مستقل فناناپذیری به نام عقل را، علاوه برسایرقوای‌نفس‌انسانی‌که قائم به بدن‌است، به تلویح واشاره مذکورمی‌دارد.

دردفتر سوم، بعد از تأکید دربارهٔ تعریف نفس و ارتباط‌آن با بدن، باز این مطلب رابه میان می‌آوردکه بعضی ازاجزاء دیگرنفس یعنی عقل را در این تعریف نمی‌توان وارد ساخت وآن راکمال بدن نمی‌توان دانست [5]. وتمام هم او این است که

۱ــ ۴۰۳ الف۳ - ۱۰

۲ــ Rodier

۳ــ دوکورت برعکس‌اومی‌گوید که‌جنبهٔ شك وتردیدی که درفصل‌اول دفتراول کتاب نفس‌وجود دارد به سبب این‌است که این دفتر به منزلهٔ تاریخ عقایدسابقین و طرح معارضات درمسألهٔ نفس است، ولیکن این نظردرست نیست چه به انصاف بایدگفت که مسألهٔ عقل در هیچ یك ازفصول این‌کتاب حل نشده است.

۴ــ ۴۰۸ ب۱۱ـ ۲۹

۵ــ ۴۱۳- الف ۶ـ۹و۴۱۳ ب ۲۵-۲۹و۴۱۵و ۴۱۵ـ ۲۹ الف ۱۱-۱۲.

برای تلفیق استقلال جوهری عقل‌که مطابق مشرب افلاطونی است باتعریفی که خود ازنفس به عمل‌آورده وآن را کمال بدن دانسته است وسیله‌ای بیابد. بالأخره‌اشاره به این مطلب می‌کند[1] که فرق احساس با تعقل در این است که متعلق معرفت حسی اشیاء جزئی محسوس است که وجود بالفعل دارد ولیکن متعلق معرفت عقلی کلیات است‌که فقط بالقوه در محسوسات جای گزین است. و به همین سبب باید به مبدأی بالفعل قائل بود که آنها را فعلیت بخشد، و خود عقل نیز که قابلیتی بیش نیست در ضمن همین عمل به فعلیت رسد وبدین ترتیب موضوع عقل‌های دوگانه یا جنبه‌های دوگانهٔ عقل پیش می‌آید و، چنان‌که در محل خود دربارهٔ آن بسط کلام داده‌ایم، قبول عقل فعلیت بخش از اینجا برای ارسطو لازم آمده است که از یك طرف برای معقولات یا به عبارت دیگر برای کلیات وجود بالفعل قائل نشده، و از طرف دیگر عقل منفعل را تنها آماده برای قبول کلیات دانسته و بدین ترتیب ناچار به فرض عقل فعال، که عمل آن معقول آفرینی و کلی سازی است و به سبب فعلیت مطلق و متعالی خود باقی بعد از فنای بدن است، تشبث جسته‌است. وبا ابداء این رأی‌ناچار مشکلاتی به میان آمده که بعضی از آنها به صراحت در کتاب نفس طرح شده و غالباً بی جواب مانده است، و بعض دیگر که به سببِ اجمال کلام تصریح بدانها نگردیده است نتایج طبیعی وضروری اقوال دیگراوست.

مابعد الطبیعه ـ در کتاب «لاندا» از مابعد الطبیعه که متعلق به عهد اخیر است قطعه ایست[2] که مؤید اقوال ارسطو راجع به عقل در کتاب نفس است. موضوع این قطعه مقارنت صورت با ماده و عدم بقای صورت بعد از فنای بدن است که، بعد از وضع قاعده و بیان امثالی برای آن از بین اشیاء بی روح، به نفس اشاره

---

۱ - ۴۱۷ب ۱۸-۲۶

۲ـ لاندا ۱۰۷۰ الف۲۱ـ۲۶.

می‌کند و می‌گوید که با اینکه نفس صورت بدن است مانعی برای بقای آن بعد از فنای ماده نیست. منتهی فوراً بیان خود را بدین صورت تتمیم می‌کند که این حکم در مورد تمام نفس صادق نیست، بلکه تنها راجع به عقل است، زیرا که دربارهٔ تمام نفس چنین چیزی امکان ندارد.

تکون حیوانات ـ عقیدهٔ ارسطو در این کتاب، که وجود مراجعاتی در آن به کتاب نفس مؤید تأخر زمانی آن نسبت بدین کتاب است، نیز مطابق نظر او در کتاب نفس است. زیرا که در این کتاب برعکس کتب عهد انتقال می‌گوید که نفس در سراسر بدن ساری است و با تمام اعضای آن مقارنت دارد، و این درست بر خلاف رأی او در کتاب حرکت حیوانات است که در آن نفس را واقع در مقر اصلی و محل مخصوص خود شمرده بود. هم چنین در این کتاب نفس را کمال یا فعلیت جسم طبیعی می‌شناسد، و بالاخره تنها قوه‌ای از قوای نفس را، که به سبب عدم ارتباط با بدن و تجرد از جنبهٔ جسمانی، قبل از پیدایش فرد انسان یعنی موجود مرکب از نفس و بدن وجود داشته و «از خارج آمده است» قوهٔ تفکر می‌داند[1].

نتیجهٔ بحث ـ در نتیجه، باید گفت که ارسطو در علوم طبیعی که زیست شناسی و روان‌شناسی نیز از ملحقات آنهاست، مطالعهٔ نفس را ابتدا با این نظر آغاز کرده است که نفس و بدن دو جوهر مستقل متمایز مرتبط است. و این نظر اندك اندك تحول یافته تا در کتاب اعضاء حیوانات بدانجا رسیده است که نفس را صورت بدن بداند، منتهی به سبب اشکالی که در مورد عقل پیش آمده قائل به اجزائی برای نفس گردیده و جزئی از آن را که قسمت ناطقهٔ نفس است از این تعریف

۱ـ تکون حیوانات ۷۳۶

مستثنی گرفته است [1]. از آن پس ادامهٔ این تحول عقیدهٔ او را بدانجا کشانیده است که در کتاب نفس و بعضی از فصول کتب طبیعت وما بعدالطبیعه وجوداجزائی را برای نفس انکار کند، و قائل به وحدت آن باشد ولیکن مسألهٔ عقل هم چنان به‌جای خود مانده است. به طوری‌که بایدگفت‌که‌در این آثارروان‌شناسی انسانی‌را از دوجهت مختلف‌مورد مطالعه قرار داده‌است: اولاً از جنبهٔ بدنی در آن نظر کرده و دیده است که نفس و بدن جوهر واحدی را پدید می‌آورد که مانند قوه و فعل یا مانند ماده و صورت به همدیگر متصل است، و به جای اینکه دو شیء منضم به یکدیگر و داخل در یکدیگر باشد، شیء جوهری واحدی است و تفاعل قوای نفسانی و بدنی در انسان و تأثیر متقابل آن دو بر یکدیگر از همین جاست. ثانیاً آن را از جنبهٔ تفکر مورد توجه قرار داده ومعرفت کلی و مطلقی در آن یافته است که مستقل از قید زمان و مکان است، و این معرفت مستلزم وجود مبدأی غیر مادی و مستقل از بدن است که با بدن به وجود نیامده بلکه دارای وجود مطلق وازلی بوده است. بدین ترتیب ارتباط نفس و عقل در شخص انسانی برای ارسطو به صورت رمزی باقی مانده است که کشف آن وی را دست نداده یعنی با همهٔ کوشش نتوانسته است این معنی را تبیین کند که «من» [2] چگونه «می‌اندیشم» [3]. [4]

---

۱ ـ رجوع شود به شرحی که در همین فصل راجع به کتاب اعضاء حیوانات داده‌ایم.

۲ـ که موجودی فردی ومرکب از نفس و بدن یاصورت وماده‌ام

۳ـ یعنی چگونه موفق به‌امری که دارای جنبهٔ کلی وغیرمادی وازلی‌است می‌شوم.

۴ـ این ایراد در واقع برخود ارسطو وارد است ولیکن طماس قدیس بعد از توجیه نظر او برطبق مشرب خویش همین‌ایراد را به تفسیراین رشد از رأی ارسطو وارد می‌سازد (نقل ازنوینس نتیجهٔ کتاب)

چنانکه سابقاً اشاره‌شد قبول این مطلب، اگر برمفسران ارسطو ناگوار بوده‌است ،امروز به نظرما ازهرجهت طبیعی وواقعی می‌آید بی‌آنکه ازجلالت مقام ارسطو بکاهد زیرا که مابه سیرت خود ارسطووبه تبع قول صریح او «آراء پیشینیان راجمع می‌کنیم تا ازآنچه صحیح است فایده‌برگیریم وازآنچه صحیح نیست اجتناب ورزیم.[1]»

۱ـ دربارهٔ نفس ۴۰۳ب۲۰-۲۴.

(مطالب این فصل مأخود ازکتاب نوینس است،رجوع شودبه فهرست مأخذفرانسوی، شماره ۱۶)

بخش دوم

مجملی از سیر عقاید مشائین بعد از ارسطو

راجع به نفس و عقل

۱ ـ تجدید اشاره به آراء مبهم و مسائل متشابه

در ضمن‌شرح آراء ارسطو راجع به عقل به‌مطالبی پرداخته‌شدکه نظرصریحی در بارهٔ آنها اظهار نگردیده و در قید ابهام مانده بود ، و در شرح هرکدام از این مطالب تفاسیر مختلفی‌که ممکن‌بود از آنها به‌عمل‌آید ، و فلسفهٔ ارسطو را برمذاهب مختلفی که اصحاب همهٔ آنها خود را به وی منتسب می‌ساختند منطبق نماید،مذکور گردید . و از این تفاصیل این نتیجه به دست آمد که،اگر چه نظریهٔ ارسطو راجع به عقل به طورکلی درخط‌مشی معینی سیر می‌کند ، دراین‌مسیر قدم به‌قدم‌مشکلاتی پیش می‌آیدو شکوکی پدیدار می‌شود که حتی خود ارسطو نیز بدانها واقف ومعترف است [۱] . در کتاب تکون حیوانات آنجا که بیان او در تکون عقل منتهی به قبول جنبهٔ متعالی و الهی عقل می‌شود گفته است که نباید در جستجوی تبیین قطعی این نفس متعالی برآمد ، زیرا که چنین مسأله‌ای تنها در حدود قدرت بشری قابل بحث

---

۱ ـ هاملن نظریهٔ عقل در مذهب ارسطو و مفسران او صفحه ۱۴۴-۲۵

است [1] . و در دفتر دوم نفس آنجا که عقل را جنس دیگری از نفس شمرده اقرار کرده است که به زمینهٔ عقل و قوهٔ نظریه هنوز نوری که آن را چنانکه باید بتواند روشن ساخت نتابیده است [1] . باچنین اقوالی عجیب نیست اگر مفسران ارسطو مجال وسیعی برای بحث و فحص در این مطالب بیابند و هریك برطبق مشرب خاص طبع خود را در این باره بیازمایند و این همه نتایج مختلف از تفاسیر خود به دست آورند. پس قبل از شروع به شرح آراء مفسران ارسطو بهتر آن است که باردیگر اشارهٔ اجمالی به رؤس این مسائل مبهم و آراء متشابه به‌عمل آید، بی‌آنکه شرح وتفصیل آنها که هریك در جای خود آمده‌است تکرار شود:

۱ـ آیا فقط دوعقل وجود دارد که یکی عقل بالفعل یاعقلی‌است که می‌سازد، و دیگری عقل بالقوه یا عقلی است که ساخته می‌شود ، و یا اینکه تعداد عقول را بیشتر از اینها می‌توان دانست بدین ترتیب :

الف ـ عقل بالقوهٔ غیر جسمانی غیر منفعل . ب ـ عقل بالقوه‌ای که از بدن بهره دارد و انفعال پذیر است . ج ـ عقل سازنده یا عقل فعال . د ـ عقلی که ناشی‌از تأثیر عقل فعال برعقل بالقوه است ، و علاوه براین عقول آیا می‌توان قوهٔ دیگری به نام نطق (لوگوس) [2] قائل بود که عمل آن کلیت دادن به شهودهای عقلی و جمع دو مفهوم به عنوان موضوع و محمول در تحت مفهوم واحد عالی‌تری‌است ؟ [3]

۲ ـ مراحل متوسطی که در بین نفس و عقل ودربین عقل بالقوه و عقل بالفعل ذکر آنها به میان آمده است می‌تواند موجب ربط نفس به عقل و ربط عقل بالقوه به عقل بالفعل گردد و رفع بینونت از میان آنها نماید و وحدت قوای نفس انسانی

---

۱ ـ هاملن نظریهٔ عقل در مذهب ارسطو و مفسران او صفحهٔ ۲۴ـ۲۵

Logos — 2

۳ ـ هاملن نظریهٔ عقل در مذهب ارسطو و مفسران او صفحهٔ ۲۵

را صورت پذیر سازد یا اینکه عقل بالفعل هم چنان مفارق و متعالی می‌ماند.[1]

۳ ـ یکی‌از عقلهای دوگانه در خارج از نفس انسان قرار دارد یا هردو در نفس انسان است ، و برفرض اینکه شق اخیر صحیح باشد آیا این دوعقل جدا از یکدیگر است و هرکدام به استقلال وجود دارد یا باهم وحدت می‌یابد.[2]

۴ ـ عقل بالقوه همان تخیل است یا چیز دیگری است ؟ از یك طرف چون تصاویر خیالی‌همان صور محسوس است‌که ضعیف شده و در غیاب‌شیء خارجی محفوظ مانده‌است ، و صور محسوس نیز بالقوه صور معقول است ، تصاویر خیالی بالقوه همان صور معقول است ، یعنی عقل بالقوه همان تخیل است . اما از طرف دیگر تخیل به بدن وابسته است و حال آنکه عقل بالقوه را قاعدةً باید غیر مخالط و بدون آلت بدنی دانست[3]

۵ ـ آیا عقل منفعل قابلیتی بیش نیست و فاقد هرگونه فعلیتی است و باید به « آنچه هنوز برروی لوح‌ننوشته‌اند » تشبیه شود و یا اینکه تسمیهٔ آن به عقل بالقوه نسبت به عقل بالفعل است ، والا خود آن را واقعیتی و فعلیتی است ، و باید به «لوحی که هنوز چیزی برآن ننوشته‌اند» تشبیه شود .

۶ ـ آیا عقل واقعاً متعالی[4] از وجود مرکب انسان و جدا از آن است و آیا این تعالی خاص کدام یك از اقسام عقل است ؟ چه ، علاوه برعقل فعال عقل بالقوه را نیز به سبب خلوص و عدم امتزاج با ماده و انفعال ناپذیری خود می‌توان نصیبی از تعالی قائل شد . ولیکن از طرف دیگر ارسطو عقل را در جزء قوای نفس نام

---

۱ ـ صفحهٔ ۷۹ـ۸۰ همین کتاب

۲ ـ صفحهٔ ۸۰ـ۸۴ همین کتاب

۳ ـ هاملن : نظریهٔ عقل در مذهب ارسطو و مفسران او صفحهٔ ۲۵

۴ ـ Transcendant

می‌برد و آن را به سبب احتیاجی که به تصاویر خیالی دارد وابسته به بدن می‌انگارد[1] و در کتاب نفس و کتاب حافظه این مسأله را ، که ، آیا عقل می‌تواند درباره ذوات مفارق بی‌آنکه خود مفارق باشد تفکر کند یا نه، به بعد موکول می‌دارد[2] ، وهمیشه بی‌جواب می‌گذارد[3] .

۷ـ عقل فعال بی‌شبهه دارای جنبهٔ الهی است،زیراکه این‌عقل سازندهٔ انسان است وانسان حیوانی است‌که ازالهیت‌بهره‌دارد. اما باید دیدکه این‌عقل همان‌خدای مفارق ازجهان است یادارای طبیعت الهی ومفارقی است‌که چندان ازجهان‌دور نیست. وبه عبارت دیگر خود رتبهٔ‌خاصی ازمفارقات رادارد[4]. ارسطو به‌هردو معنی‌نظرداشت زیراکه دراخلاق نیقوماخس گفته‌است‌که «عقل می‌تواند الهی باشد یاچیزی‌باشد که دروجود مابیشتر جنبهٔ الهی دارد.» (۵)

۸ـ عقل جنبهٔ شخصی برای هرکدام ازافرادانسانی دارد یاموجودکلی‌وواحدی است‌که نسبت‌آن به‌تمام افراد مساوی است؟[6]تشخص از راه‌پیوستن صورت به ماده حاصل می‌شود ،اما عقلی‌که به‌ماده می‌پیوندد تاتشخص باید کجا و چگونه می‌تواند دربارهٔ امور مفارق غیر مادی بیندیشد.

۹ـ عقل از کجا می‌آید و اینکه ارسطو گفته است که عقل فعال از خارج

---

۱ ـ ۴۲۹ الف ۱۰ و ۴۳۰ الف ۱۰ به بعد و ۴۳۰ الف ۷ تا ۱۰ . . . در بارهٔ حافظه ۴۵۰ الف ۷ تا ۹

۲ ـ در بارهٔ نفس ۴۳۱ ب ۱۷ـ۱۹ دربارهٔ حافظه ۴۵۰ الف ۷ـ۹

۳ ـ هاملن نظریهٔ عقل در مذهب ارسطو مفسران او صفحهٔ ۲۶

۴ـ صفحهٔ ۹۴ـ۹۵ همین کتاب

۵ـ به‌نقل هاملن‌در کتاب‌مذکور صفحهٔ ۲۷

۶ـ صفحهٔ ۸۹ همین کتاب

۷ـ همان کتاب ازهاملن صفحهٔ۲۷ .

می‌رسد وقوهٔ عقلیهٔ ما را فعلیت می‌دهد به‌چه معنی است؟ آیا این مبدأ فعلیت بخش پدر نسبت به‌پسر است؟ یا خدا نسبت به‌انسان؟ یا اصل دیگری است؟[1]

۱۰ـ آیا عقل یا نفس عاقله بافنای بدن فانی می‌شود یا از بقاء و ابدیت برخوردار است. و آنچه باقی است نفس هرکدام ازافراد انسان است یا جنبهٔ کلی وغیر مشخص دارد؟[2] و آیا بقاء به‌عقل بالقوه نیز تعلق دارد یا تنها ازعقل بالفعل است؟ هرگاه عقل بالقوه مستقل ازبدن ومتمایز از تخیل باشدچنان می‌نمایدکه بعد ازمرگ نیز بتواند هم‌چنان به‌فعلیت یافتن خود به‌وسیلهٔ عقل فعال ادامه‌دهد ، امابا اینکه‌راجع به‌صفت غیر جسمانی عقل بالقوه‌ازطرف ارسطو تأکید زیادی شده ولیکن درجای دیگرچنین آمده است‌که‌تنها عقل فعال فناناپذیر است.[3] و[4]

۱۱ـ اصالت ازعقل است یا ازمعقول وکدام یك ازاین‌دو بردیگری تقدم‌دارد؟ اگر اصالت ازعقل باشد چون عقل فعال خود معقول است و با معقولات اتحاد دارد چگونه می‌توان برای آن وجودی مقدم برمعقول قائل بود؟امااگر تقدم بامعقول‌باشد عقیدهٔ ارسطو به‌نظریهٔ مثل افلاطونی بازمی‌گردد و حال‌آنکه خود او،لااقل به‌حسب ظاهر، چنین نمی‌خواسته‌است .[5]

۲ـ مشائین قبل‌از اسکندرافرودیسی

دو وجه ممیز برای حوزهٔ مشائین در قرون اولیهٔ بعدازارسطو می‌توان مذکور داشت :

۱ـ صفحهٔ ۱۱۷ به‌بعد همین کتاب

۲ـ بحث فناناپذیری عقل ازهمین کتاب

۳ـ ۴۳۰الف ۲۳

۴ـ هاملن کتاب مذکورصفحهٔ۲۵ـ۳۶

۵ـ صفحهٔ ۱۱۷همین کتاب نظریهٔ عقل ...صفحهٔ۲۸

۱ـ مشائین این دوره درپی آن نبودند که‌فلسفهٔ جامعی با نظر تألیفی مشتمل بر وضع اصول ومبادی واخذ فروع ونتایج پدیدآورند بلکه بیشتر قصدآن داشتندکه در درمفردات امور[۱] تحقیق نمایند و به همین سبب تحقیقات علمی در جزئیات مطالب مربوط به‌گیاه‌شناسی وتاریخ وامور طبیعی وآثارجوی مبتنی برتجربه وتفحص[۲] دربیان آنان رونق گرفت[۳] .

۲ـ مشائین، که‌دراعصار آتیه‌ازاصحاب جزم گردیدند و شدیدترین انضباط فکری را درحوزهٔ خود برقرار ساختند ودامنهٔ آنرا به‌حد تعصب‌کشانیدند، دراین‌دوره‌مردانی آزاد اندیش بودندکه نسبت به اختلاف آراءکمال تساهل را نشان می‌دادند، و بدین ترتیب بسیاری از مشائین‌را را می‌بینیم که در بسیاری ازمطالب بااقوال همدیگر و با آراء ارسطو مخالفت ورزیده ودرپی اصلاح و تغییر آنها برآمده‌اند[۴] .

اینك ببینیم‌کسانی‌که درچنین طریقه‌ای سالك بوده‌اند راجع به‌نفس وعقل چه گفته‌اند :

ثاوفرسطس (۳۲۲ـ۲۸۸/۷ق.م.) ـیکی ازمورخین‌فلسفه ([۵]) عقیده داردکه ثاوفرسطس‌رأی‌ارسطو را دربارهٔ عقل‌بیان‌کرده و ایراداتی راهم که می‌توان بررأی‌او وارد ساخت جمع‌آورده است تاقصور این رأی را از حل مسألهٔ عقل نمایان سازد . یعنی درتفسیر قول ارسطو گفته است که معرفت عقلی عبارت از این است که عقل

۱ـ Monogroaphie

۲ـ Erudition

۳ـ رجوع‌شود به‌تاریخ فلسفهٔ‌تألیف برهیه فصل مربوط‌به مذهب مشاء بعدازارسطووهم چنین به‌کتاب فکریونانی تألیف روبن‌فصل مربوط به شاگردان بلافصل ارسطو

۴ـ برهیه صفحهٔ ۲۵۷ج۱

۵ـ برهیه صفحهٔ ۴۴۵ج۱ازقول‌ثامسطیوس.

منفعل که با عقل فعال به فعلیت می‌رسد صور معقوله‌ای را که اشیاء محسوسه حاوی آنهاست کشف نماید وآنگاه براین نظر ایرادات ذیل راوارد ساخته است:

۱ـ معلوم نیست که عقل منفعل اکتسابی است یافطری؟ ۲ ـ انفعالی که بدین عقل منسوب می‌شود طبیعتش مجهول است. زیراکه اگر اصل معرفت عقلی دراحساس باشد عقل باید تأثیر بدن را نیز تحمل کند و اگر چنین باشد چگونه می‌توان عقل را غیر جسمانی دانست؟ ۳ـ عقلی که هیچ فعلیتی ندارد، بلکه سراسرقوه وقابلیت است ، چه فرقی باهیولای اولی دارد؟ ۴ ـ عقل فعال چگونه وارد نفس می‌شود و اگر فطری و درونی است فراموشی وخطا ودروغ از کجاست؟ اما بعضی دیگرازمحققان [1] احتمال داده‌اند که‌قصد ثاوفرسطس ایراد بر ارسطو نبوده بلکه معارضاتی [2] به سبك خود او ترتیب داده است تابعداً به حل آنهاپردازد. منتهی ، مع الاسف، قطعاتی که می‌بایست طریق رفع تعارض رانشان دهد ازمیان رفته است، وچنانکه سبك این قبیل‌معارضات است ازهمان ابتدای طرح مسائل نظرمصنف رادربارهٔ حل مسأله می‌توان حدس زد. اصول‌این‌نظر، که بعضی‌ازفیلسوفان‌آن راصحیح‌ترین تفاسیرازرأی ارسطو دانسته‌اند [3]، عبارت ازاین است که عقل، با اینکه از خارج می‌آید، فطری نفس است ؛ یعنی از آغاز پیدا آمدن هرفرد انسان به وی داده شده است و بدین ترتیب عقل فعال نیز در خود نفس است، یعنی عقل درنظراوآمیزشی ازدوجنبهٔ فاعلی وقابلی یافعل وقوه است، بی‌آنکه تعدد جوهری درخودآن باشد. عمل تعقل بدین نحواست که معقول بالفعل عقل را منفعل می‌سازد اما ، چون خود عقل است که معقول بالقوه را که در اشیاء مادی مصورومندرج است فعلیت می‌دهد، درواقع می‌توان گفت که انفعال عقل ناشی

۱ـ Paul Moraux در کتاب «اسکندر افرودیسی مفسر عقاید ارسطو در بارهٔ عقل» مقدمهٔ کتاب، بحث مربوط به ثاوفرسطس.

۲ـ Apories

۳ـ پیروان طماس قدیس،

از تأثیر خود عقل است. بدین ترتیب، از یك طرف اصالت معقول از میان می‌رود تا بر خلاف ایدئالیسم افلاطونی تقدم واستقلال عقل محرز شود و مبدأ اعمال عقلی و فعلیت وغایت آنها درخود نفس باشد؛ ازطرف دیگر، چون موادی که برای صورت پذیری معقولات لازم است ازاشیاء محسوس خارجی به دست می‌آید، برخلاف آنچه بعضی دیگرازاصحاب ایدئالیسم بر آن رفته‌اند[1]، تعقل تنهامخلوق عقل نمی‌شود، یعنی عقل درصورت بخشیدن به معقولات ازاشیاء واقعی خارجی مستغنی نمی‌ماند[2]. اما اینکه‌گفته‌اندکه عقل قبل ازعمل تعقل هیچ‌گونه فعلیت ندارد وماهیت‌آن قوهٔ محض است درست نیست. زیراکه، چون درحین تعقل عقل بامعقول یکی می‌شود،اگرهیچ فعلیتی برای خود عقل نباشد، ناچارهرگاه معقول دیگری اندیشیده شود عقل نیز باید چیزدیگری شود،و بدین‌ترتیب ذهن ماصحنه‌ای برای ظهورمعقولات متوالی ومختلف اگردد بی‌آنکه خود عقل راوجود معین وثابتی باشد[3]. پس قابلیتی که در عقل منفعل ست، مانند قابلیتی‌که درقوهٔ حساسه است، سلب وجود واقعی از خود آن نمی‌کند. وبایدگفت‌که عقل ازلحاظ معرفت بالقوه همان معقولات‌است و از لحاظ وجود دارای فعلیتی مخصوص خویش است. این خلاصهٔ‌تفسیر ثاوفرسطس است‌که‌مؤید قول به‌عقل‌واحد فطری‌شخصی‌است‌وآن‌را بعدها تمام‌کسانی‌که‌پیرو مذهب طماس قدیس ومتمایل به‌اثبات صحت‌این مذهبند موجه ومعقول دانسته‌اند.

آریستوکسنس- این شخص‌که خود موسیقی دان بوده‌نفس را ائتلاف‌عناصر متضاد بدن شمرده و اعمال آن را شبیه اصوات حاصله از چنگی دانسته است که به

۱- Idéalisme Subjective که ازعقاید جدیده است

۲- مقدمهٔ کتاب عقل‌درمذهب‌ارسطوومفسران‌اوتألیف هاملن‌از Edmond Barbotin ص XVII

۳ - شبیه به Phénomenisme جدید (پل مورو . کتاب سابق الذکر ، مبحث ثاوفرسطس.)

خوبی کوك شده باشد . بر حسب این تعریف از مجموعهٔ اجزاء بدن انسان برحسب طبیعت ووضعی که دارد یك سلسله حرکات متناسب شبیه‌آهنگ‌های سرودبرمی‌آیدکه همان نفس است[۱]. می‌دانیم‌که درمحاورهٔ فیدون از قول سیمیاس[۲] رأیی شبیه این رأی اظهارشده وارسطو، هم دررسالهٔ اودموس وهم درکتاب نفس، بی‌آنکه ازاصحاب این نظر نامی ببرد به انتقادآن پرداخته است. حاصل انتقاد اوچنانکه قبلاً مذکورشد[۳] این است‌که نفس صورت بدن است و این معنی مستلزم اصالت و جوهریت برای آن است درحالی‌که اگرآن راهم‌آهنگی بدن بخوانیم باید تابع بدن ویاخود ازاعراض بدن بشماریم واین همان نتیجه ایست‌که دیسه‌آرك گرفته‌است.

دیسه‌آرك ــ به نظراونفس هم‌آهنگی یا ایتلاف عناصر چهارگانهٔ بدن است، وچون همهٔ اعمال منسوب به نفس نتیجهٔ ترکیب معینی از اجزاء جسمانی است خود آن رانمی‌توان جوهردانست. آنچه عامل حرکت واحساس است درحیوان وانسان به شکل واحدی درجسم زنده انتشار دارد ، یعنی همان ساختمان آلی طبیعی که جسم موجود زنده راحاصل است صورت معینی ازحیات واحساس رابدان می‌بخشد. چنین نظری قطعاً نافی جوهریت وتجرد وبقای نفس حتی نافی وجود آن است . به طوری که شاید بتوانیم به اتفاق بعضی ازناقلین[۴] نفس را درنظر دیسه آرك کلمه‌ای خالی از معنی بشماریم.

۱ـ پل موروـنقل ازسیسرن (مبحث مربوط به آریستوکسنس)

۲ـ چنانکه روبن در مقدمهٔ فیدون آورده این رأی از خود سیمیاس نبوده بلکه از آراء فیثاغوریان به سیمیاس‌که ازتلامذهٔ فیلولاؤس فیثاغوری بوده رسیده است و انتساب آریستوکسنس ودیسه‌آرك نیز به این فرقه معلوم است.

۳ـ ارسطواین عقیده را ازفیثاغوریان ندانسته بلکه رأی دیگری بدانان نسبت داده است. (مقدمهٔ روبن برفیدون ص XV–XIII)

۴ـ سیسرون به‌نقل پل موروددرمبحث‌دیسه‌آرك

استراتون ـ استراتون[1]، که مطالعات فلسفی خود را جنبهٔ طبیعی داده وعلل صوری رامنکر شده وهمه چیز راتنها از لحاظ علل مادی بـه نظر آورده ، جانشین ثاوفرسطس بوده‌است. به نظراو همهٔ فعالیتهای اجسام ناشی ازخواص طبیعی آنها یعنی ازسردوگرم است، وپدیدآمدن جهان نتیجهٔ تأثیروزن است که‌آن نیزارتباط به‌مقدار خلأی داردکه اجسام بیش وکم‌شامل آن‌است.هر نظام طبیعی ناشی ازعلیت مکانیکی است، وبدین ترتیب تصادف جانشین غایت می‌شود و فعل خدا برای تبیین ساختمان جهان‌کافی نیست،مگراینکه خدا راعیناً همان فعالیت علی العمیای طبیعی بینگاریم. بدین ترتیب استراتون ازکسانی است‌که افکارآنان به ذیمقراطیس شباهت یافته و با وجود تعلق به حکمت مشاء ازاصل‌آراء ارسطوانحراف جسته اند ، زیراکه ارسطو به‌کرات متعرض خطای طبیعیان دراظهارافکاری مشابه‌با نظراستراتون گردیده است[2]. روان شناسی استراتون نیزمانند جهان شناسی اوبرمحورمکانیسم مادی است و به‌نظر اوفعالیت‌های نفس قابل تحویل به حرکات است وتفکرجزکوشش نیروئی که‌قبلاً در حال آرامی بوده است نیست و عقل نیز مانند سایرقوای عالمه جدا از ماده‌نمی‌تواند بود. احساس‌وتعقل چنان به‌هم پیوسته است که تفکیك نمی‌توان کرد ، و تفکر بدون معطیات حس محال است و هـرگاه تحریـك حس در میـان نباشد ادراك ممتنع است .

ناتورالیسم استراتون، چنانکه خواهیم گفت، درفلسفهٔ اسکندر افرودیسی‌تأثیر به سزائی بخشیده است و در واقع اعتقاد اسکندر به اینکه صورت هر شیئی ازترکیب اضداد اولیه حاصل شده است ماترك عقاید استراتون در اصول مکانیکی علم طبیعت بوده است .

۱ـ Straton de Lampsaque

۲ـ تکون حیوانات ۷۷۸ ب ۴ به بعدو کون وفساد ۳۳۵ب ۳۶ واعضاء حیوانات

کریتولائوس ـ ازعقایدلوکون[1] وآریستون[2] که بعدازسال ۲۶۹ مدیر لوکایون بوده‌اند چیزی نمی‌دانیم. جانشین آریستون کریتولائوس[3]، با اینکه درجهان شناسی مخالف رواقیان بوده، در این نظر با اینان موافقت داشته است که خداو نفس موجودات مادی مرکب از اثیرند. واو تنهافیلسوف مشائی این عصر نیست که مؤید نظر مادی بوده است[4].

بوئتوس ـ جریان افکاردرحوزهٔ مشائین درطول مدت ۲۵۰۰ سالهٔ دوام این حوزه چنین بوده است. عجیب این است که جز ثاوفرسطس دیگران به آراء خود ارسطو نپرداخته واهمیتی بدان نداده‌اند، وتانیمهٔ اول قرن اول قبل ازمیلادآثار سماعی ارسطوحتی برای استادان حوزهٔ او نیزدرشرف نسیان بوده است. تا اینکه ازپنجاه سال قبل ازمیلاد با انتشار تفاسیری ازاندرونیکوس[5] وبوئتوس[6] دوباره بحث راجع به آراء فلسفی اوشیوع یافته است. ازاین پس حوزهٔ مشائین در تفحص غرض اصلی و صحیح ارسطوازاقوال خودکوشیده وکمتربه ادامه واراءهٔ کوششهای علمی اودرمعرفت احوال طبیعت پرداخته‌اند

بوئتوس جزئیات را ازهرلحاظ برکلیات مقدم می‌شمرده وجوهرراتنها عبارت ازماده وشیء مرکب ازماده وصورت می‌دانسته است. به نظراوصورت به تنهائی جوهر نمی‌تواند بود، زیراکه برعکس ماده وشیء مرکب ازصورت وماده محتاج حامل است، وبه همین سبب آن را ازمقولهٔ دیگری مانندکیفیت یاکمیت یاغیر آن باید دانست. چون صورت به طورکلی چنین باشد نفس نیزکه درنظر ارسطو صورت بدن است جز

۱- Lycon

۲- Ariston

۳- Kritolaos de Phasélis

۴- به قول ترتولین Tertullien به نقل پل مورو.

۵- Andronicus de Rhodes

۶- Boethos de Sidon

عرضی از بدن نمی‌تواند بود، و بدین ترتیب آن را بعد از فنای بدن باقی نمی‌توان دانست.

ملاحظات عمومی ـ مهم ترین جنبهٔ روان‌شناسی مشائی در این دو قرن و نیم این است که تعریف نفس را چنانکه ارسطو کرده و آن را صورت بدن دانسته بود ترک گفته و آنگاه دو جریان متمایز در آن پیش آمده است: ۱ـ دسته‌ای مانند کریتولائوس و طرفداران او تحت نفوذ مذهب رواقی نفس را جسمی مادی از نوع اثیری دانند که در جسم مادی دیگری واقع است ۲ـ دستهٔ دیگری مانند آریستوکسنس و دیسه آرك با استفاده از منابع قدیم فیثاغوری و آراء کسانی ازقبیل فیلولائوس نفس را حاصل از ترکیب عناصر مشکلهٔ بدن می‌دانند، و به اصطلاح ارسطو آن را عرضی برای بدن می‌شمارند که هیچ‌گونه قوامی به خود ندارد، یعنی با سلب جوهریت از نفس اعمال نفسانی را به جسم آلی نسبت می‌دهند. این نظریه در مذهب استراتون به صورت ناتورالیسم مکانیستی درمی‌آید که اصل علیت را انکاردارد، وقائل به این است که عناصر و اضداد اولیه براثر تصادف باهمدیگر ترکیب یافته و ابدانی را احداث کرده است که به سبب وقوع درمدارج مختلف منشأ آثار مختلف است. بدین ترتیب معلول بالاتر از علت خود می‌شود و عالی از دانی صدور می‌یابد. این جریانهای مختلف فکری بعداً در آراء اسکندر افرودیسی اثر می‌بخشد و اورا باوجود اصراری که درحفظ آراء ارسطو دارد، به سوی مقدماتی سوق می‌دهد که چنانکه خواهیم دید نوعی ازمذهب اصالت ماده را درزیر پوششی از ظواهر ارسطوئی حاوی است.

۳ـ اسکندر افرودیسی

باتوجه به مقدمات مذکورمی‌توان گفت که مذهب اسکندر ازتلاقی دو جریان مختلف به وجود آمد:

۱ـ جریان فکری گروهی از مشائین که به ترتیب فوق از فلسفهٔ خود ارسطو

انحراف جسته و به مذهب اصالت طبیعت[1] گرایش یافته بودند وعقاید آنان در دورۀ اختفای آثار سماعی ارسطو به طوری که گفتیم اهمیت یافته و برکرسی نشسته و متبع و معتبر شده بود.

۲ـ جریان اصلی مذهب مشائی براساس تعالیم خود ارسطو چنانکه آندرونیکوس بارجوع به آثار سماعی او از پردۀ خفا بیرون آورده بود. واز این قرار ترکیب دومذهب که یکی از آنها جنبۀ جوهریت و دیگری جنبۀ مادیت نفس را ملحوظ می‌داشت مذهب خاص اسکندر را پدید آورد. البته این امر مقتضی آن بود که تناقضات واشکالاتی نیز در آراء او پدید آورد و به هرصورت به این آراء اصالت بخشد.

اصل نفس و تعریف آن - جسم طبیعی از ماده و صورت تشکیل یافته است. چنین جسمی اگر بسیط باشد مبدأ حرکتی واحد است و اگر مرکب باشد، چون مادۀ آن از عناصر مختلف به وجود می‌آید و هرکدام ازاین عناصر صورتی برای خود دارد واین صوررا در حال ترکیب نیز محفوظ می‌دارد، می‌تواند مبدأ حرکات مختلف قرارگیرد. یعنی باوجود تشکیل صورتی برای شیء مرکب صور عناصر بسیط آن ازمیان نمی‌رود، بلکه امتزاج همین صور بایکدیگر است که صورت مشترک آنهارا درشیء مرکب پدید می‌آورد. درموجود زنده که ازاجسام طبیعی مرکب محسوب است آن صورت مشترک همان نفس است که باوجود وحدتی که در آن است منشأقوای مختلفی برحسب ترکیب ازاجزاء مختلف است. بدین ترتیب نفس در نظر اسکندر مولود امتزاج عناصر مشکلۀ بدن است، یعنی ترکیب بدنی علت مولدۀ نفس واختلاف نفوس است. پس در بین موجودات حیه و غیرحیه اختلاف اساسی نیست و حیات به تمامی از عدم حیات بیرون می‌آید و هیولای اولی با اضداد اولیه برای ساختن جهانی که درزیرماه است کافی است. گوئی اسکندرهیچ‌گونه احتیاجی نمی‌بیند که نفس را مخلوق بشمارد، یا منتقل از پدر به پسر بداند، یا قائل به ازلیت آن

۱- Naturalisme

باشد[1].

برای تحقیق این نظر، یعنی اعتقاد به اینکه نفس معلول ساختمان بدن است؛ به نظریهٔ هم آهنگی یا ایتلاف که قبلاً مذکور داشته‌ایم ودرآثاراسکندر نیز طرح و انتقاد می‌شود توجه می‌کنیم. اسکندر می‌گوید: «نباید چنان پنداشت که اگر نفس را صورتی حاصل ازامتزاج وترکب معین اجسامی که حامل آن است بشماریم آن را هم آهنگی بدن دانسته‌ایم. اگرچه وجود نفس بدون امتزاج وترکیب این عناصرممتنع است ازاینجا برنمی‌آیدکه نفس عین همان امتزاج باشد. بلکه نفس نیروئی است که درحین پیدایش آن امتزاج حادث شده است» چنانکه دوای معینی ازامتزاج اجزاء خود تشکیل می‌شود، ولیکن خاصیت علاج بخشی که در آن دواست غیرازنسبت ترکیبی آن اجزاء بایکدیگراست. قرب معنی صورت به معنی هم آهنگی موجب آن شده‌است که ازارسطو تااسکندر بحث راجع بدین امرادامه یابد. ارسطوچون نفس را علت غائی وصوری بدن می‌دانست و ازهمین لحاظ آن را بر بدن مقدم می‌یافت این عقیده را انتقادکرد. دوتن ازمشائین؛ یعنی آریستوکسنس ودیسه‌آرك، صحت آن راپذیرفتند. اسکندبا اینکه نفس رامولود امتزاج عناصربدنی می‌شماردآن را غیرازهم آهنگی بدن می‌داند وتمثیل به خاصیت شفابخش دوامی‌کندکه غیرازنسبت ترکیبی این اجزاء است. بعضی ازمفسران جدید[2] نظراسکندررامطابق رأی خود ارسطودانسته‌اند، وبعضی دیگر[3] آن را منافی باتقدم علی نفس بر بدن شمرده‌اند. وشاید حق باگروه نخستین باشد زیراکه خاصیت دواهمان علت غائی دوا و به همین سبب علت صوری آن است و بر طبق اصل کلی ارسطوئی برساختمان مادی دواتقدم دارد.

۱ـ پل مورو صفحه ۳۱ و ۳۲

۲ ـ Rodier رسالهٔ نفس ارسطو II ص ۱۲۱ ولئون روبن در کتاب ارسطو مبحث تعریف نفس

۳ـ پل مورو صفحهٔ ۳۴

آیا این صورت را فقط ترکیب اجزاء مادی موجود زنده‌بدان می‌بخشد یا بعد ترکیب ازمنبع دیگری بدان اضافه می‌شود؟ اگر جواب اسکندر مؤیدفرض نخستین باشد نظراو کاملاً مادی است و باقول ارسطومخالف است. اما باید دانست که اسکندر دریکی ازمعارضات خود قائل به نیروئی است‌که ازعالم بالایعنی ازستارگان به‌اجسام فروترازماه افاضه می‌شود و بدانهاصورت می‌بخشد، و از این معارضه به طور ضمنی معلوم می‌شود که چنین نیروئی هیولای اولی را صورت می‌بخشد و خواص متضاد اصلی، یعنی گرم و خشك و سرد و تر، را که مولد صورت به معنی خاص خویش است بدانها می‌دهد، و از آن پس در اجسام ممزوج برحسب اختلاف عناصرونسب آنها امزجهٔ مختلفه‌ای حاصل می‌شود که مبدأ حرکات مختلفه است[1]. اصل این‌قول، یعنی عقیده به‌اینکه نیروی‌فائض ازستارگان صورت بخش هیولای اولی‌است، به رأی ارسطو که مبدأ صورت بخش هر شیئی‌را شیء دیگری که بالفعل واجد آن صورت است می‌داند قابل تأویل است. اما اینکه بعداً ترکیب عناصر با خواص متضاد خود برای تولید صور اشیاء که نفس هم از آن جمله است کافی باشد، بی‌آنکه به وجود مقدم و بالفعل این صورت در حاملی هم نام آن شیء قائل شویم و فی المثل نفس پسر را منتقل از پدر بشماریم، رأیی برخلاف مذهب ارسطو اظهار داشته‌ایم. چه، در این مذهب هیچ ماده‌ای صورت نمی‌پذیرد وهیچ قوه‌ای فعلیت نمی‌یابد مگراینکه تحت تأثیر صورتی یافعلیتی مقدم بر آن قرار گیرد. به طوری که هرگز نمی‌توان گفت که صورتی بی آنکه قبلاً فعلیتی در شیء دیگری داشته باشد تنها از امتزاج عناصر معینی باهمدیگر تکون یابد. چه، امتزاج به بیان ارسطوئی حالت متوسط وحد فاصل دربین کون مطلق واستحاله است. در استحاله ماده وصورت هر دو به‌جای خود می‌مانند، در کون مطلق تنها ماده برحال خود باقی است و همین مادهٔ باقیه صورتی را رها می‌سازد و صورت دیگری را به جای آن می‌پذیرد. اما در امتزاج

۱ـ پل مورو ۳۴ـ۲۶

صورت جسم ممزوج وخواص نوعیهٔ آن، با اینکه غیرازصورعناصر مفردهٔ آن است، ولیکن‌این تغایرچنان نیست که طبایع این اجزاء را دگرگون سازد، وآن‌را به‌مرحلهٔ دیگری ازوجود چنانکه درکون مطلق است ونمونهٔ کامل درپیدا آمدن موجودات زنده‌است مرور دهد . پس به‌نظر ارسطو صورت به طور کلی و نفس به طور اخص نمی‌تواند زائیدهٔ ترکیب‌عناصرمادی باشد.امامذهب اسکندر را اگرچنان تأویل کنیم که‌نفس نسبت به‌اجزاء مادی بدن جنبهٔ بعدی و تبعی داشته باشد هم با مذهب استاد مخالف خواهد بود[1] وهم‌بانظری‌که خود او راجع به تعریف نفس داده ومانند ارسطو آن‌را صورت بدن دانسته است منافات خواهد داشت.ازاینکه اسکندرگاهی بر سبیل ارسطو نفس‌را صورت بدن وعلت غائی آن می‌شمارد، وگاهی به اقتضای مشرب مادی آن‌را زائیدهٔ امتزاج عناصر مادی بایکدیگر می‌انگارد می‌توان پی‌بردکه تناقضی‌در آراء او وجود داشته که‌نتیجهٔ تقابل همان دو عامل مذکور بوده است . یعنی از یك طرف تأثیر خود ارسطو وازطرف دیگرتأثیر امثال استراتون وکریتولائوس رأی اورا دربین اصالت صورت واصالت ماده درحال نوسان وتزلزل نگاه می‌داشته‌است.

خلاصهٔ‌کلام اینکه اسکندر باوجود اعتقاد به‌اینکه نفس معلول امتزاج‌عناصر مادی بدن است تعریف اسطوئی نفس راقبول می‌دارد وآن‌را صورت بدن می‌شمارد . اما این تعریف را به‌سبب اینکه جنس واحدی شامل همهٔ نفوس نیست متعلق به‌معنی کلی نفس وصادق درهمهٔ انواع نفوس نمی‌شمارد ، بلکه تنها نفس‌نباتی‌راکه حداقل‌و مرتبهٔ سفلای حیات است مشمول این تعریف می داند.[2]

عقل‌بالقوه یا عقل هیولانی .ـدرآثار اسکندر علاوه‌بر تشخیص عقل‌عملی ـ ازعقل نظری اقسام سه‌گانهٔ عقل ازهمدیگر تمییز داده می شود:

۱ـ عقل بالقوه.

۱ـ پل مورو ۳۷ـ۴۳وهاملن کتاب‌عقل درمذهب ارسطوص۳۲

۲ـ پل مورو ۶۱ـ ۵۲

۲ـ عقل بالملکه.

۳ـ عقل فعال[1] .

دوقسم نخستین ایجاب تعدد درعقل نمی‌کند، بلکه منظور ازتمییزآنهاذکردو مرحلهٔ مختلف ومتوالی درعمل تعقل است،وعقل هیولانی چون یك بار ملکهٔ شناختن وبه‌کار بستن‌را به‌دست آورد عقل بالملکه می‌شود. اسکندر این مراحل‌را تشبیه به مراحل علم می‌کند همان طورکه ارسطو نیز همین تشبیه را دراحساس به تفصیل‌ودر مورد عقل به‌اشاره کرده‌بود.[2] عقل بالقوه متناسب‌بااستعداد تحصیل علم وعقل‌بالملکه شبیه علمی است که تحصیل شده‌است وبه‌کار می‌افتد.

عقل بالقوه یا عقل هیولانی[3] استعداد صرف برای ادراك‌معقولات است و چون فطری انسان است ازهمان بدو ولادت بااو بوده است . برای اینکه صور معقولات را بپذیرد خودآن باید فاقد هرگونه صورتی وفعلیتی باشد، نه‌مانند لوحی‌که چیزی بر آن ننوشته‌اند. چه، چنین لوحی خود واقعیتی بالفعل دارد، بلکه مانندآنچه برروی لوح ننوشته‌اند. این عقل را ازآن لحاظ عقل هیولانی گوئیم کـه مانند هیولی تعین خاص ندارد ومی‌تواندصورت هرمعقولی رابپذیرد، وازاین حیث قابل تشبیه‌به احساس است.چه، حواس‌قبل‌از اینکه شیء معینی‌را احساس کنند هیچ‌کدام از اوصاف‌آن را ندارندمثلاً خودبی‌رنك یابی‌بویابی‌حرارتند. امافرق‌عقل‌بااحساس‌این‌است‌که‌احساس، باوجودبی‌صورتی‌و باوجودجنبهٔ قابلی وانفعالی‌آن،چون‌باآلتی بدنی‌مقارن‌ومتلازم‌است، ناچار ازهمین حیث فعلیتی دارد، و به‌همین‌سبب منفعل هم می‌شود، ولیکن عقل چون فاقد هرگونه آلت‌مادی است بی‌صورت محض وبی تعین صرف‌است. معذلك اسکندر

۱ــ بعضی از مورخان فلسفه مانند امیل برهیه باتفکیك عقل بالملکه از عقل بالفعل اسکندررا قائل به‌چهارعقل دانسته‌اند ولیکن بعضی دیگر مانند ژیلسون این‌تکلف‌ـ‌راجائز نشمرده‌اند .

۲ــ دربارهٔ‌نفس ۴۲۹ب۴ـ۹و ۴۱۷ الف۲۱ـ ۴۱۸الف

۳ــ Intellect hylique

عقل بالقوه را غیرازهیولای اولی دانسته، یعنی باوجود سلب هرگونه صورت وفعلیتی ازآن ، وجودی نیز برای آن شناخته، و به صفاتی مانند قبول صور معقول و انتزاع صورت ازماده که‌عقل بالقوه قادربدان است قائل شده‌است[1] واین دو رأی با هم دیگر تناقض دارد. ممکن است در رفع تناقض گفته شود که همان طور که آنچه بر لوح ننوشته‌اند بعداً بران نوشته می‌شود، یعنی لوح حامل آن می‌گردد ، شیء مرکب از نفس وبدن نیز حامل معقولات می‌شود. یعنی معقولات چون فعلیت یافت نه بر خود عقل بالقوه بلکه برحامل آن که‌وجود مرکب انسانی باشد حمل می‌گردد. ولی‌این‌قول درست نمی‌تواند بود،زیراکه فرض عدم‌تعین وفقدان صورت برای عقل‌مادی‌بدان‌سبب بودکه بتواند همهٔ این‌صور را بپذیرد ، حال اگر پذیرندهٔ صور شیء مرکب از نفس وبدن‌باشد خود صورتی مشخص ومعین خواهد داشت و قابل اخذ صور معقول دیگر نخواهد بود .

بایدگفت‌که نظر اسکندر درمورد سلب هرگونه‌فعلیتی ازعقل بالقوه وحصرآن به قابلیت محض درتفسیر اقوالی ازارسطوست حاکی از اینکه عقل بالقوه نا مخالط وغیر مادی وفاقدآلت جسمانی است. برای اینکه عقل را چنین صفاتی باشد،وباهمهٔ این در مرحلهٔ نفس فردی که از هر جهت مرتبط به ماده است قرار گیرد ، یعنی با وجود حلول در جوهری که با ماده مرتبط است از ماده جدا ماند ، چاره‌ای جز آن نیست که قابلیت محض وفاقد هرگونه تعینی باشد. این نتیجه راباقول دیگری‌از ارسطوکه مشعر برآن است که‌عقل قبل از اینکه بیندیشد هیچ نیست مطابقت می‌توان داد. مع‌ذلك همین تفسیرمورد اعتراض شدید ازطرف کسانی مثال ابن‌رشد[2] وابن سینا

۱ــ پل‌مورو ۱۱۰و۱۱۷ واین مصنف بانظر محققانی امثال برهیه که‌گفته‌اندانتزاع صورت ازماده وپدیدآوردن معقول‌کلی کارعقل فعال است وتنها بعدازپدیدآمدن معقولات است که‌عقل‌بالقوه آنهارا می‌پذیرد مخالف‌است(صفحهٔ۷۱)

۲ــ رجوع شود به پول مورو ۱۱۶

وطماس‌قدیس‌قرارگرفته است . باید دانست که‌چون دوکلمهٔ ماده[1] وقوه[2] در مذهب او مترادف است عقل مادی یاعقل هیولانی نیز جزهمان عقل بالقوه یاعقل امکانی نیست یعنی عقل از آن حیث‌که قابلیتی محض وعریان است .

وبنابراین روانیست به مناسبت لفظ هیولانی یامادی‌کمترین‌نشانی ازجسمانیت بدین عقل نسبت دهیم وجنبهٔ بدنی برای‌آن قائل شویم. اگرچه‌شاید‌بعضی ازتفاسیری که‌از آراء او به‌عمل آمده‌ومخصوصاً اختلافی که‌در بین‌قول او وقول‌استادش آریستوکلس[3] روی داده است ، و ذیلاً بدان اشاره خواهد شد ، شاید چنین توهمی را موجب شود.

عقل بالملکه. ــ عقل بالقوه تشبیه به استعدادی شده‌بودکه انسان‌برای‌تحصیل علم دارد. عقل‌بالملکه[4] مانند علمی است‌که تحصیل شده وسپس به‌حال سکون‌ووقوف برجای مانده‌است[5]؛ یعنی صور افکاری است که تحصیل شده ودراختیارماقرارگرفته است برای اینکه، اگر بخواهیم، آنهارافعلیت بدهیم وبه‌کارا ندازیم[6]. یامجموعه‌ای ازمفاهیم کلی‌است‌که کسب کرده ولیکن هنوز آنها را وحدت و ارتباط به یکدیگر نبخشیده‌ایم[7]. یامانندمهارت فنی‌است‌که پیشه‌وران براثر ممارست در صنعت خود به

---

۱ ــ Materia

۲ ــ Potentia

۳ ــ Aristoclès

۴ ــ L’intellect acquis ou en habitude ou en disposition

۵ ــ هاملن‌کتاب عقل درمذهب‌ارسطو ص۳۴

۶ ــ برهیه ص۴۴۷ج۱

۷ ــ مقدمهٔ Ed. Barbotin برکتاب هاملن‌ص ۱۸ با اشاره به حاشیهٔ ۶۵ اصل کتاب ·

دست آورده و قدرت بدین یافته‌اند که اعمال مربوطه به حرفهٔ خود را هرگاه که بخواهند انجام دهند[1] وحال آنکه عقل بالقوه شباهت به‌وضع کسانی داشته‌که‌هنوزمی بایست پیشهٔ خودرا بیاموزند. خلاصه‌به‌دنبال اعمال انتزاعی که‌قسمتی ازآنها بالفطره وقسمتی دیگر ازطریق تبادل وتفاعل بادیگران حاصل‌می‌شود صورحسی به‌مقام صور عقلی ارتقاء مییابد وذخیره‌ای ازمفاهیم‌کلی تهیه وتمهید می‌شودکه‌عقل بالملکه‌است، واین مفاهیم مانند خاطراتی درحافظهٔ عقلی مکنون می‌ماند[2]. اما دراینجا این‌سؤال پیش می‌آیدکه عقل هیولانی که‌خود هیچ‌گونه جوهریت وتعین بالفعل ندارد چگونه این افکار ومفاهیم را درخودنگاه می‌دارد .چه، برای حمل‌آنها حاملی لازم است و حامل باید جوهرباشد. جواب این‌است‌که اسکندر عقل بالملکه‌را حاملی‌نمی‌شناسد بلکه‌آن‌را مجموعه‌ای ازهمین مفاهیم‌کلی وصور معقول درحال سکون می‌داندوبدین ترتیب به‌یکی ازانواع‌فنومنیسم[3] می‌رسد[4].

اسکندرگاهی این عقل رابه‌منزلهٔ حافظهٔ عقلی که مخزن مفاهیم‌کلی است می شمارد وگاهی‌آن‌را قدرت‌به‌انتزاع‌صورعقلی وادراك آنهامی‌داند[5] وعبور ازمرحلهٔ‌عقل بالقوه را به مرحلهٔ عقل بالملکه به‌سبب انبساطی که تحت تأثیر عقل فعال در عقل بالقوه حاصل می‌شود می‌شمارد . یعنی تأثیر عقل فعال موجب این می‌شود که معقولات‌بالقوه‌فعلیت یابد وعقل بالقوه آنهارابپذیرد، وچون قبول این‌معقولات‌تکرار شد وممارست درآن حاصل‌آمد ملکه‌ای برای عقل پدید می‌آید که‌هروقت بخواهد

۱- پل مورو ۱۱۰

۲- پل‌مورو ص ۱۱۹

۳- Phénoménisme

۴- پل مورووصفحهٔ۱۷۴

۵- به‌عقیدهٔ پل مورو نظر اول درکتاب نفس اسکندر ونظر دوم درکتاب‌عقل او آورده شده است،

به‌چنین کاری موفق شود[1]، ورروی هم رفته رأی اسکندر دربارهٔ عقل بالملکه‌قرین ابهام است[2].

چون این ملکه به کار افتد، یعنی استعداد عقلی ما برای اخذ صورت معقول در واقع تحقق یابد و این صورت معقول را دریافت داردو با آن اتحاد پذیرد تباین عقل با متعلق خودازمیان می‌رود، وآنچه می‌بایست یا می‌توانست برروی لوح نوشته شود بالفعل نوشته می‌شود. البته اگر عقل بالقوه مانند خود لوح می‌بود، بعد از اینکه چیزی برآن نوشته شد، باز استقلال و تمایز در بین آن و چیزی که برآن می‌نگاشتند محفوظ می‌ماند. ولیکن چون این عقل در نظر اسکندر مانند همان چیزی است که می‌تواند برلوح رقم پذیرد پیداست که چون این توانائی فعلیت یافت بیش از یك چیز برجای نیست، و آن مطلبی است که رقم خورده یا امری است که معقول گردیده است. پس باید گفت که در این مرحله یعنی آنجا که ملکهٔ عقلیهٔ ما صورتی را بالفعل تعقل می‌کند چیزی جز معقول در میان نمی‌ماند، و عقل یکسره در معقول فانی و منحل می‌شود. به طوری که اگر در این جهان صورتی می‌بود که ما می‌توانستیم آن را معقول بالفعل بشماریم همین صورت خود می‌بایست عقل بالفعل نیز باشد[3]. اما چون صوری که در این جهان است جملگی دارای ماده است تنها بالقوه معقول است و عقل هیولانی در برابر چنین صوری نمی‌تواند به فعلیت مرور کند. یعنی این عقل، اگر چه فکر را دریافت می‌کند و بعد از دریافت فکر با آن یکی می‌شود، خود آن نیست که فکر رامی‌سازد[4] و این عمل محتاج عامل دیگری است که عقل فعال نام دارد.

۱ـ پول‌مورو صفحهٔ ۱۳۱ و صفحهٔ ۱۳۲

۲ـ پول مورو صفحهٔ ۱۱۹

۳ـ هاملن صفحهٔ ۳۴ وپول‌مورو صفحهٔ ۱۲۴

۴ ـ هاملن صفحهٔ ۳۵

عقل فعال . ـ از آنچه سابقاً در مورد عقل هیولانی و عقل بالملکه گفته‌شد چنین برمی‌آید که گوئی انتزاع صورت از ماده و پدیدآمدن مفاهیم کلی کاری است که عقل هیولانی خود به یاری تجربه قادر به آن‌است [1] . و بدین ترتیب شاید نتوان با قول بعضی از مفسران جدید [2] موافق بود که گفته‌اند در نظر اسکندر عقلی کـه معقول را از محسوس انتزاع می‌کند ، و در همان حین کـه معقول بالقوه را معقول بالفعل می‌سازد عقل قابل را نیز فعلیت می‌دهـد ، عقل فعال است . بلکه عقل فعال را می‌توان عقل دیگری دانست که این ملکهٔ انتزاع را به عقل هیولانی می‌بخشد ، یعنی‌عقل هیولانی‌را عقل بالملکه می‌گرداند [3]. عمل انتزاع با اینکه از عقل‌هیولانی است این عقل در اوایل حیات روحی ملکهٔ این عمل را بـه دست نیاورده است ، و ناگزیر است از اینکه تأثیر صورت غیر مادی معقول بالفعلی را بپذیرد و چنین صورتی به همان سبب که معقول بالفعل است عقل بالفعل نیز می‌باشد [4] و این‌همان است که عقل فعال می نامیم .

پس خاصیتی که عقل بالملکه از عقل فعال به خود می‌گیرد دارای دوجنبه است . یعنی اولاً صورتهای معقول مجردرا می‌سازد ، ثانیاً خود در ضمن عمل‌تعقل با این صورتها مجانست می‌یابد و به فعلیت می‌رسد [5] . تأثیر عقل فعال را می‌توان تشبیه بـه عمل نور کرد کـه هم اشیاء را مرئی می‌کند و هم خود رؤیت را تحقق

---

۱ پول‌مورو صفحهٔ ۸۷وصفحهٔ ۸۸

۲ Théry و Grambann و راس و تریکو به نقل پل‌مورو در صفحهٔ ۱۲۴ و صفحهٔ ۸۹ . ـ

۳ پل‌مورو ۱۲۶

۴ پل‌مورو ۱۲۳

۵ پل‌مورو ۱۲۸

ی بخشد ودرضمن عمل رؤیت قوهٔ باصره را باصورت شیء مرئی متحد می‌گرداند[1].
به طور کلی در همهٔ موارد شیئی که صفتی را به حد اعلی واکمل دارد سبب وجود آن صفت دراشیاء دیگر می‌شود وعلت اینکه نور اشیاء دیگررا مرئی میسازد همین است‌که خود به حد اعلی مرئی است[2]. پس عقل فعال نیز ازاین حیث سایراشیاء را معقول می‌گرداند یعنی معقولیت آنهارا ازقوه بفعل می رساند که خود معقول مطلق است[3]. بدین ترتیب مسألهٔ اصالت عقل یااصالت معقول که‌درآراء ارسطو مبهم وقابل تأویل مانده بود درمذهب اسکندر بااثبات اصالت معقول حل می‌شود. یعنی‌درمذهب او تأثیری که‌عقل فعال برعقل بالقوه ومعقول بالقوه می‌بخشد وآن دورا ازقوه‌به فعل درمی‌آورد به‌سبب این است که‌آن خود معقول مطلق است، وعالی‌ترین درجهٔ‌صورت غیر مادی وکلی‌ترین مفاهیم به‌شمار می‌رود واین مفهوم همان محرك اول یاعلت اولی است. بنابراین عقل فعال درنظر اسکندر جنبهٔ اقنومی وخارجی به‌خود می‌گیرد[4]،

۱ـ رجوع شود به مبحث احساس.وناگفته نماندکه به‌قول‌پل مورو اسکندر در نقل این تشبیه ارسطوئی قائل به مسامحه شده وآن‌را بسط بیشتری داده است . چه ارسطو فقط گفته بود که نور رنگهای بالقوه را رنگ‌بالفعل یعنی مرئی بالفعل می‌کند و حال آنکه اسکندر این تشبیه را برای اثبات این معنی هم بکار برده است که‌عقل فعال عقل بالقوه را فعلیت می‌دهد (پل‌مورو ۱۲۶ـ ۱۲۷)

۲ـ اگرچه پل مورو به‌حق این ایراد رابراسکندر گرفته است که درنظر ارسطو نور بااینکه‌اشیاء دیگررا مرئی‌می‌سازد خودآن مرئی بالفعل‌نیست‌وبه‌همین‌سبب ازاینجاقیاس نمی‌توان کردکه عقل فعال اشیاء دیگررا معقول می سازد برای اینکه خود آن معقول بالفعل‌است(صفحهٔ ۸۹)

۳ـ پول مورو ۸۸ و۸۹ وهاملن۲۶

۴ـ پول‌مورو ۱۷۶

یعنی امری برتر از وجود انسان و دارای جنبهٔ خارجی نسبت بدان است [1] و ذاتی بالفعل است [2] ومرداف باخداست [3]. اسکندر رأی خودرا دراین باره مطابق رأی ارسطو می‌داند ، چه، صفاتی که ارسطو برای عقل فعال قائل شده و آن‌را مفارق و نامنفعل ونا مخالط ولایزال دانسته بود صفات محرك اول است [4]، وانگهی عقل فعال بسیط است وبه‌همین سبب معقول آن نیز باید بسیط باشد وبسیط کامل مطلق جزخدا نیست. پس او فعل محض واحد ازلی است که تنها در بارهٔ خود فکر می‌کند یعنی خدا است [5].

محرك اول چون صورت بخش هیولی است علت معقولیت همهٔ اشیائی است که مرکب از ماده وصورت است ، منتهی این معقولیت مادام که روح انسانی برای اخذ صورت مستقل از ماده یعنی انتزاع صورت از ماده مداخله نورزیده است هم چنان بالقوه باقی می‌ماند [6]، تااینکه عقل هیولانی انسان متدرجاً تحت تأثیر عقل فعال قوای خودرا منبسط ومتکامل سازد، وبه مقام فعلیت رسد. وباید دانست که تأثر عقل هیولانی از عقل فعال به‌معنی انفعال آن عقل نیست، همان طور که طفل راه‌رفتن‌را براثر بسط قوای خودبی آنکه در معرض انفعال قرارگیرد فعلیت می‌دهدو بظهور می‌رساند [7]. عقل هیولانی قوه‌ایست که معقولات‌را می‌پذیرد وچون عقل فعال معقول محض‌است بی آنکه حاجتی به تجریدآن ازماده باشد درعقل هیولانی پذیرفته می‌شود، وآنگاه‌حضوراین

۱- پل مورو ۱۸۸

۲- هاملن ۳۵

۳- پل مورو ۱۸۸

۴- پل مورو ۹۳

۵- پل مورو ۱۲۵

۶- پل مورو ۹۲

۷- پل مورو ۱۱۸

معقول بالفعل درعقل انسانی موجب‌می‌شود که‌صوری‌که معقول بالقوه است نیز بتواند به سوی این صورت که معقول بالفعل است فرازآید[1]. چنانکه هرگاه این شیء که بنفسه‌معقول است وجود نمی‌داشت ودرنفس انسانی حضور نمی‌یافت هیچ‌کدام‌ازاموری که خود معقول نیست وباید بوسیلهٔ شیء دیگری معقول شود تعقل نمی‌شد[2]. وحتی خودعقل‌انسانی‌نیزازاین قاعده خارج نیست، یعنی اسکندر برعکس‌امثال سیمپلیکیوس وحملهٔ اصحاب اصالت تصور عقل‌را قادر به شناسائی‌مستقیم ذات خود نمی‌داند، یعنی به‌عقیدهٔ او که مطابق بانظر اصلی ارسطوست عقل‌ابتدا متوجه خارج می‌شود ومعقول را درمی‌یابد وچون درضمن دریافت معقول باآن اتحاد ومجانست می یابد خود آن نیز به طرز نامنقسم درضمن شناسائی معقول خارجی شناخته می‌شود.

طرز عمل عقل فعال برعقل هیولانی وعقل بالملکه‌چگونه‌است؟ آیااین تأثیر ازنوع‌خلقت است ، یعنی عقل فعال الهی عقل بالملکه را درانسان خلق می کند ؟- یانظیر علت محرك نسبت به‌متحرك است‌یعنی جنبهٔ ماشینی دارد؟- حقیقت امرروشن نیست[3].

همین قدر شاید بتوان گفت که چون عقل الهی باآلتی مناسب تصادف کندکه بتواند آن‌را بر روی اشیاء مادی به کار وادارد ، یعنی به جسمی کـه دارای نفس و ودارای عقل‌است، برسد خودرا به این‌آلت مجهز می‌کند ، درما می اندیشد وازآن ما می شود[4]. اسکندر دراین مورد می‌گوید که رأی ارسطو ، بنا به‌تفصیل استاد وی

۱- هاملن ۳۶ بانقل قول خود اسکندر درکتاب نفس .

۲- پل‌مورو۱۳۱

(منظور ازکتاب هاملن در این صفحه وصفحات‌مجاور کتاب «نظریهٔ عقل‌در مذهب ارسطو...» است)

۳- پل مورو۱۲۸

۴- هاملن ۲۵

آریستوکلس[1]، چنین است که فعالیت انتزاعی عقل، اگرچه استعداد فکری نفس است که با ازدیاد سن رو به تزاید و تکامل می‌رود ، جز با تأثیر عقلی که‌ازخارج‌می‌آید و فکر محض وعقل الهی است تحقق آن‌میسر نیست. این‌عقل الهی درهمان‌حال که‌جنبهٔ خارجی وازلی خودرا محفوظ می‌دارد معقولات را درعقل هیولانی فعلیت می بخشد. اما خود ازاین طریق نیست که عقل می‌شود،زیراکه دراین صورت می بایست منفعل و متغیر باشد، بلکه‌آن خود قبلاً بالطبیعه وبالذات عقل بوده است ، واینك با ایجاد این آثار یعنی با فعلیت بخشیدن به عقول هیولانی ما به‌سوی کمال و تمامیت خود راهبری می‌شود[2]. وازآن‌پس ، هم‌دربارهٔ اشیائی که بالذات معقول است،وهم دربارهٔ اشیائی که تحت تأثیر خودآن معقول شده‌است ، می‌اندیشد. اشکال اصلی این است که عقل فعال به‌سبب اینکه عقلی مطلق وازلی است ، باید تفکر بالفعل و خود آن غیرجسمانی وفارغ ازهر گونه تغیر مکانی باشد . این عقل خارجی با چنین اوصافی چگونه می‌تواند بانفس‌ماکه محصور درجسم وواقع درمکان است ارتباط جوید یعنی مجبور به‌حرکت وانفعال باشد. دردفع این اشکال آریستوکلس حضورعقل را در ماده مانند حلول‌جوهری درجوهر دیگر می‌شمارد واگرچنین‌باشد عقل‌که یکسره درماده واردمی‌شود وهمه جا می‌تواند افعال‌خودرا به‌انجام رساند، بی‌آنکه خود به حرکت درآید، چون درهمه‌جا حاضر ودر همه چیز منتشر است همواره درحال فعلیت‌است، یعنی نیروی خاص‌آن مدام به‌کار می‌رود.

منتهی‌آنجاکه به‌ترکیب جسمانی شایسته‌ای، مانند امتزاجی ازعناصر که غلبه درآنها باعنصر ناری یاشیء دیگری ازهمان قبیل باشد تصادف‌کند، این ترکیب‌آلتی برای پدیدار شدن فعل‌آن می‌شود، وهمین ترکیب مطلوب‌یا آلت مناسب برای عقل فعال است‌که عقل هیولانی نام می‌گیرد. بااین تعریف عقل هیولانی قوه‌ایست که از

۱ــ Aristoclès استاد اسکندر

۲ــ ژیلسون مقالهٔ مأخذ یونانی واسلامی... صفحهٔ ۱۷

ترکیب بعضی ازعناصر جسمانی حاصل می‌شود تااثر عقل فعال اکه در آن نیز مانند سایر اجسام حضور می‌یابد بپذیرد وپدیدار سازد عقل فعال عقل محض مطلق است که این آلات مادی را به‌کار می‌گیرد، وعقل بالملکه یابالفعل ماازترکیب این قوهٔ هیولانی داخلی باآن نیروی فعال خارجی به‌ظهورمی‌رسد، چنانکه هرگاه‌جنبهٔامکانی بدن یاجنبهٔ خارجی وضروری عقل فعال نباشد تفکر ممتنع می‌شود[1]. این‌تأویل، که اسکندر خود به‌منافات‌آن با اصول مذهب ارسطو مذعن است[2]،از عقاید رواقی مایه گرفته است و به‌قول بعضی ازمحققان تشابه لفظی وخطی دربین دوکلمهٔ آریستوکلس وآریستو طلس باعث شده‌است که این‌رأی را مدت متمادی به‌خطا به‌خودارسطونسبت دهند، وهمین معنی برابهام قضیه بسی افزوده است[3]. بنابر براین می‌توان حدس زد که نظر اسکندر دربارهٔ اوصاف عقل فعال ووحدت آن باخداکه مستلزم تأثیر مستقیم ومداوم خدابرعمل تعقل انسانی است تحت تأثیر عقاید رواقی و امتزاج آن با آراء ارسطو برای اسکندر حاصل شده است[4].

پس برحسب این رأی بدن انسانی، ممزوجی طبیعی است که اختصاص به این سعادت یافته‌است‌که، ازهمان نخستین لحظهٔ حدوث، عقل فعال درآن حضور یابد، و لیکن فعالیت وازلیت وابدیت این عقل هیچ‌کدام وابسته به سرنوشت این بدن نیست تاموقعی‌که عقل فعال الهی به‌وسیلهٔ عقل هیولانی بشری عمل می‌کند آن‌را عقل‌خود می‌شماریم، چنانکه‌گوئی مائیم که تفکر می‌کنیم. اما آنگاه‌که‌این‌آلات انحلال‌یابد عقل فعال همچنان درفعل‌خویشتن باقی‌است. یعنی می‌تواندهم‌باما و هم بی‌ما تفکر کند. منتهی مانندکارگری‌که ابزار خودرا گم کرده است کاری راکه با همان ابزار

۱ـ ژیلسون مقالهٔ مآخذ یونانی واسلامی... صفحهٔ ۱۸

۲ـ برهیه ص۴۴۶ ازجزء دوم مجلد اول

۳ـ اگرچه بعض دیگر مانند پل‌مورو وقوع اشتباه را در بین این دولفظ صحیح‌نمی دانند(۱۴۳ـ ۱۵۰)

۴ـ پل‌مورو۱۵۱ـ ۱۶۳

انجام می‌داد فرو می‌گذارد ، و درغیاب آلات و اسباب فارغ از هرگونه گسستگی و دگرگونی به‌فعل‌غیر مادی خود می‌پردازد . پس اسکندر عقل را بعد ازفنای بدن باقی می‌داند، منتهی نه بدان‌ترتیب که‌بقای آن ازلحاظ وجودی باشد وفاعل تفکر بتواند با حفظ تشخص خود پایدار بماند،زیراکه چنین بقائی به‌سبب اینکه نفس هرکسی صورت بدن اوست محال است ، بلکه بقای آن ازلحاظ معرفتی است. یعنی از یک طرف چون عقل نسبت به خدا علم می‌یابد ودراین علم بااو اتحاد می‌پذیرد، یعنی فاعل معرفت با متعلق آن یکی می‌شود، وازطرف دیگر چون متعلق معرفت که عقل فعال یا خداست امری ازلی وابدیست عقل به‌سبب وحدت با متعلق خود وازلحاظ بقای این متعلق فنا ناپذیر است[1] . بدین ترتیب اسکندر بقای عقل را به منزلهٔ بقای عقل فعال یا بقای خدا می‌داند، وبقای‌شخصی راازنفس انسانی نفی می‌کند ، و عقل خاص انسان یعنی عقل هیولانی رافنا پذیرمی‌شمارد[2].واین‌رأی بعدازاو درآراء حکمای یونانی و رومی واسلامی تاثیر به‌سزا بخشیده‌است، تاآنجاکه حتی‌آن جنبه ازبقارا هم‌که اوبرای عقل قائل بوده است مورد بی‌اعتنائی قرار داده واسکندر را فیلسوفی دانسته‌اند که‌به طور کلی عقل را قوه‌ای ازبدن‌وبهره‌مند ازتغییرات بدن وسرانجام فناپذیر بابدن‌می‌شمرده است.[3]

خلاصهٔ کلام اینکه اسکندر درعمل تفکر تقدم معلوم را برعالم، یعنی اصالت معقول‌را درمقابل عقل،می‌پذیرد وعقل‌را درمعقول مستهلك می‌کند[4]. به عبارت‌دیگر انسان را قادر به‌کسب تجانس با خدا وتحصیل بقاء ازاین طریق می‌شمارد، ومی‌گوید که درهرشیئی که فردبا ماهیت مختلف است ازطریق احساس فردرامی‌شناسیم‌وازطریق

۱ـ هاملن کتاب عقل درنظر ارسطوو پیروان اوصفحهٔ ۳۵

۲ـ پل مورو صفحهٔ ۹۹و۱۰۰ وهمان کتاب ازهاملن صفحهٔ ۳۷

۳ـ پل‌مورو صفحهٔ ۹۷ به‌نقل ازتری

۴ـ هاملن همان‌کتاب‌صفحهٔ ۳۷

عقل ماهیت را می‌یابیم .

اما در آنجا که فرد با ماهیت خود از هر جهت یکی است، یعنی در صورت غیرمادی، فقط عقل است که می‌تواند آن صورت را بشناسد و در ضمن شناختن با آن اتحاد یابد ودرواقع آنچه فی نفسه معقول است نسبت به ما نیز چنین است. وحال آنکه ارسطو عقل محصوردرجسم مادی را قادربه ادراك مستقیم صورمجرده نمی‌دانست ، بلکه هر گونه معرفتی را برای عقل ناشی ازاحساس وبرهمان اساس می‌شمرد ، و ادراك خدا را با قیاس از معلول به علت میسر می‌دانست ، نه باتلاقی مستقیم و شهود عرفانی چنانکه اسکندرمی‌گوید، واین بی‌شبهه جنبهٔ افلاطونی دارد. چه افلاطون غایت سیرجدالی عقل[1] را تعالی در مدارج معرفت ووصول به خیرمطلق و جمال مطلق ودرك ملکوت ازلی می‌داندکه ناگهان برای انسانی که مقید به همین زندگی مادی است حاصل می‌شود .[2]

چنانکه‌قبلاً به تفصیل موردبحث قرارگرفته است درمطاوی کلام ارسطو خاصه آنجاکه پای عقل فعال درمیان است‌آثاری از رجوع به مذهب افلاطون هویداست ، ولواین رجعت نتیجهٔ قهری واضطراری عقاید او باشد. ولیکن علت تصریح اسکندر دررجوع به این مذهب شایدآن باشدکه ابتدانفس را بابدن مرتبط ساخته و آن را معلول بدن وحاصل امتزاج عناصربدنی به یك دیگر شمرده است ، و آنگاه از عقل هیولانی به صراحت سلب وجود واقعی‌کرده است، یعنی‌آنچه رابه طورضمنی از کلام ارسطومفهوم می‌شد وقابل تأویل به انحاء مختلف نیز بود در اقوال اسکندر به قطع و یقین می‌بینیم . چون بدین ترتیب عقل هیولانی قابلیت محض برای قبول صورو عقل بالملکه فقط حافظ این صوروجامع آنها، یابه عبارت‌صحیح تر مجموعه‌ای از آنها باشد، وهیچ‌کدام ازآن دو را جوهری قائم به خود نتوان دانست ، ناچار باید چیز

۱- Dialectique

۲- پل مورو۹۹-۱۰۴

دیگری بدانها قوام بخشد و به‌فعلیت درآورد، وخود این شیء را برحسب قاعدهٔ ارسطوئی ناچار بالفعل بالذات باید شمرد. پس اسکندر باتمسك به مذهب طبیعی آغاز سخن کرده و لیکن سرانجام بدانجا رسیده است که به مبدأی از ماوراء طبیعت توسل جوید[1]



کتاب اسکندرافرودیسی دربارهٔ عقل ازحیث انتقال آراء ارسطو به عالم اسلام، وازهمین طریق به اروپای قرون وسطی، اهمیتی شایان دارد. امانسخه‌ای که از این کتاب به قرون وسطی رسیده باآنچه خود اسکندرنگاشته بوده مطابقت نداشته‌است. زیراکه اولاً دربین آراء اریستوکلس وارسطو به نحوی‌که مذکورشد اشتباه رخ داده، ثانیاً سقطاتی درترجمه راه یافته که‌آن را در بعضی از مواضع نامفهوم ساخته است، ثالثاً چون ترجمه به لاتین از روی ترجمهٔ عربی به عمل‌آمده بسیاری از مفاهیم و تعابیرمسلمین با اقوال اصلی اسکندربه هم‌آمیخته است، واینهاهمه باعث برآن شده است‌که بحث راجع به عقل به زمینه‌های تازه‌تری بیفتد و رنگ و روی دیگری به خود بگیرد. ازآنچه دراین بحث راجع به‌آراء اسکندر گفته شد چنین برآمد که اوقائل به‌سه عقل است: ۱ــ عقل هیولانی ۲ــ عقل بالملکه ۳ــ عقل فعال. امابیان‌او راجع به‌عقل بالملکه قابل این بود که بتوان این عقل راتفکیك‌کرد و عقل دیگری ازآن میان بدرآورد، وحتی این تفکیك وتقسیم را به خود اسکندر منتسب داشت. چنانکه بعضی از محققان جدید چنین کرده و اسکندر را قائل به چهار عقل دانسته‌اند بدین ترتیب: ۱ ـ عقل بالقوه یا هیولانی که استعداد قبول صور است ۲ـ عقل بالملکه‌که مجموعه‌ای ازافکاری است‌که‌تحصیل شده ودراختیارماقرارگرفته است بی‌آنکه همیشه راجع بدانها بیندیشیم ۳ـ عقل بالفعل‌که فکربالفعلی است‌که در آن فاعل تفکربامتعلق‌آن اتحاد می‌یابد ۴ـ عقل فعال‌که علتی است‌که معقولات‌بالقوه

۱ــ هاملن ۳۷ وپل مورو ۱۷۸

را به فعلیت می‌رساند[1] . از طرف دیگر کلماتی که در توصیف عقل در اصل یونانی کتاب اسکندر مذکور شده است قابل این است که به انحاء مختلف ترجمه شود و موجب اختلاف در تعبیر فکر و اختلاف در تمییز اقسام عقول از یکدیگر شود. از جملهٔ این کلمات لفظی یونانی است که معنی آن «مکتسب» [2] است و به قول بعضی از محققان [3] آنچه بعدها مسلمین عقل مستفاد [4] نامیده و عیناً به اروپای لاتین انتقال داده‌اند در مقابل همین لفظ با همین معنی است. ولی بعضی دیگر از محققین، با توجه به اینکه این لفظ به کرات در ترجمهٔ لاتین به کار رفته ولیکن در اصل یونانی کتاب هرگز استعمال نشده است و تنها در متن دیگری از اسکندر یک بار بدین لفظ برمی‌خوریم که در آنجا نیز معنی عقل بالملکه را از آن اراده کرده است، قائل شده‌اند که عقل مستفاد در عربی و لاتین تعبیری است به ازاء لفظی که اسکندر اصلاً آن را در توصیف عقل فعال به کار برده و معنی آن این بوده است که عقل فعال جنبهٔ خاجی دارد یا از خارج به انسان می‌رسد [5] و بدین ترتیب، اعم از اینکه کلمهٔ مستفاد به ازاء یکی از اوصاف عقل بالملکه یا به‌ازاء یکی از اوصاف عقل فعال اختیار شده باشد ، این نکته مسلم است که زمینهٔ آماده‌ای در کتاب اسکندر برای اینکه عقل دیگری پیدا آید وجود داشت ، یعنی تقسیم سه‌گانهٔ اسکندری قابل آن بود که به تقسیم پنج‌گانه: ۱ـ عقل هیولانی، ۲ـ عقل

۱ـ رجوع شود به برهیه ص ۴۴۶ـ۴۴۷ ازجزء دوم از جلد اول ـ اما باید گفت که اسکندر خود هیچ گاه چنین نکرده یعنی قسم دوم و سوم از این اقسام را تفکیک ننموده بلکه همواره سه قسم برای عقل بر شمرده است (ژیلسون مقالهٔ مآخذ یونانی و عربی ... حاشیه ۲۱ـ از ص ۲۱)

۲ـ Adquis

۳ـ زلر به نقل ژیلسون درهمان مقاله ص ۱۹ و ۲۰

۴ـ Adeptus

۵ـ مقالهٔ مذکوره از ژیلسون ص ۱۹ـ ۲۲

بالملکه، ۳ـ عقل مستفاد، ۴ـ عقل بالفعل و ۵ـ عقل فعال تبدیل شود. و همین قابلیت است که در فلسفهٔ اسلامی فعلیت یافت چنان که به جای خود مذکور خواهد شد.

۴ ـ مشائین بعدازاسکندر فرودیسی

جریان عقاید مشائین را بعدازاسکندر افرودیسی در دومسیرجداگانه می‌توان دنبال‌کرد. ۱ـ جریان غربی واروپائی ۲ـ جریان شرقی واسلامی. اگرچه می‌توان‌از لحاظی انفصال این دورا به سبب اینکه جریان افکارابتدا درمسیرشرقی افتاده وآنگاه به سوی مغرب بازگشته است ازمیان برد ودرمیان‌آن دو، لااقل تاعهد ابن رشد،قائل به اتصال وتوالی بود. به هرصورت چون موضوع بحث این رساله این است‌که افکار ارسطورا باعبورازمراحل مختلف تطوری خود به فلسفهٔ ابن سینا ارتباط دهیم ، و این مراحل رابه اجمال وتاحدی‌که اطلاعات‌کنونی ما اجازه می‌دهد بازنمائیم، بحث خود رامحدود به مطالعهٔ مسیر اسلامی و شرقی می‌کنیم . این بحث را ناگزیر باید از نظر مختصری‌که بهآراء افلاطونی جدید می‌افکنیم‌آغاز نمائیم. چه ، در این حوزه تفسیر عقیدهٔ ارسطودربارهٔ عقل صبغهٔ جدیدی‌گرفت واین صبغه به کتابهائی که مسلمین در این باره پرداخته‌اندکمابیش انتقال یافت.

تفسیر نظریهٔ ارسطوئی عقل را برطبق عقیدهٔنوافلاطونیان درآثارسیمپلیکیوس [۱] واضح تروکامل‌تر از سایر افلاطونیان می‌توان یافت . سیمپلیکیوس یامبلیکوس [۲] را تجلیل وتقدیس می‌کند [۳] و راهنمای فکر خود می‌شمارد، وآراء یامبلیکوس جز در پرتوتعالیم پلوتینوس [۴] قابل ادراك نیست ، به همین سبب این بحث رانخست ازخود

۱ـ Simplicius

۲ Jamblique

۳ـ هاملن، کتاب نظریهٔ ارسطودربارهٔ عقل ص۴۴

۴ـ Plotin

پلوتینوس بایدآغاز کرد.

پلوتینوس (۲۷۰ م.) بنا به قول فورفوریوس [۱] آراء رواقی ومشائی رادرمطاوی آراء افلاطونی خود مندرج ساخته است چنانکه می توان گفت که مابعدالطبیعهٔ ارسطو به تمامی درآثار او مضمراست [۱] . اصالت طبیعت [۲] و اصالت معنی [۳] در مذهب او با هم دیگر سازش یافته، یعنی ماهیات وذوات مفارق با نظریهٔ جدیدی که پلوتینوس در بارهٔ بهره‌مندی [۴] آورده است به عالم حرکات وکثرات ارتباط جسته است

پلوتینوس مانند افلاطون قائل به مفاهیم کلی مثالی است که هرمفهومی از آنها درضمن مجموعهٔ مفاهیم مقامی راحائزاست که مقتضای منطقی ماهیت آن است، و بالاتر ازهمهٔ آنها خیر یا واحد است، یعنی همان مفهومی که افلاطون درکتاب ششم جمهوری از آن سخن گفته است.

خیر یاواحد محتاج ومستلزم هیچ مفهوم دیگری نیست ، و آن عقل یا وجود نیست زیراکه این هردومتضمن تمایزوتغایراست، بلکه ازاین هر دو و از همهٔ مفاهیم معقول برتراست. درمرتبهٔ دوم عقل یاوجود قراردارد که عالم مثل است و با خودفکری است که دربارهٔ مثل می اندیشد. درمرتبهٔ سوم نفس واقع است که آنچه راکه مثل محتوی آن است بسط می‌دهد ومنتشر می‌سازدوبدین ترتیب جهان فرودین را به وجود می‌آورد، واین جهان منطقهٔ موجودات ثانویه است که دارای مادهٔ محسوسند، ولیکن بایددانست که دراشیاء محسوس وکثیروجزئی نیز آنچه مایهٔ حیات است و جنبهٔ درونی دارد از عالم مثال است، زیراکه درنظر پلوتینوس افرادرا نیز مثالهائی است وتنها اعراض وظواهر است که معلول ماده می‌باشد.

۱ـ Porphyre ، حیات فلوطین، ۱۴ به نقل هاملن ۴۴و۴۵

۲ـ Naturalitme

۳ـ Idéalisme

٤ـ Participation

بدین ترتیب سلسلهٔ مراتب در بین مفاهیم وواقعیات حکم فرماست ، و اگر چه این سلسله در آراء خود پلوتینوس ساده و بسیط است،وتفصیل و تعقیدی چندان ندارد، آمادهٔ این است که بعداً در آثار جانشینان وی به طول وتفصیل گراید، ودر بین مدارج اصلیه وسائطی پدید آید . تا آنجا که پروکلوس قائل به تعداد بسیار زیادی از این وسائط در بین اقانیم سه‌گانه ودرداخلهٔ عالم معقولات ونفوس وطبایع جسمانی می‌شود، تامداومت واتصال را ازجهان برین تاعالم طبیعت، ولو برحسب ظاهر، برقرارسازد. اما باید دانست که این سلسلهٔ مراتب جامد و ساکن نیست ، بلکه مانند طبیعت در نظر رواقیان ومشائین زنده وجنبنده است.هرحدی از آن زائیدهٔحد بالاتروزایندهٔ حدفروتر است. یعنی هرحدی به سبب حدی که اقدم برآن است و باصدورازآن وجودمی‌یابد وبدین ترتیب درسراسرجهان، حتی درمرحلهٔ اشیاء طبیعی، هیچ عامل مؤثر ومولدی جز نیروی تفکر نیست. درسلسلهٔ اشیاء و امورگسستگی و بریدگی به میان نمی‌آید و محسوس آخرین درجهٔ معقول وآخرین حد فیضان اوست.

هرچه‌هست این‌است که‌حقیقت‌واحدی خودرامنبسط‌ومنتشرمی‌سازدتاواقعیت‌خویش را به‌تمام‌وکمال به‌ظهوروتجلی‌درآورد. این‌مفاهیم‌به‌جای‌اینکه‌منفصل‌ومجزا بمانند‌درهم دیگرمنتشرمی‌شوند، ویکی دیگری‌را احداث‌می‌کند یا به‌صورت دیگری‌درمی‌آید، بی‌آنکه‌باهم‌مشتبه‌گردد یادرهم‌منحل‌ومستهلك شود.معقول‌واقعیت خودرا صادرمی‌کند بی‌آنکه خود ازمیان برود یاکاهش‌پذیرد، عیناً مانند علم که‌هرفرد عالم سهمی ازآن می‌بردبی‌آنکه‌خود علم تجزیه شودوجزآن‌گرددکه‌بود. یعنی‌حقایق‌معقول‌نیزمانندعلم بی‌آنکه روبه نقصان رود باتغییر وتبدیل پذیرد می‌تواند مبدأ فیضان و صدور باشد . این فیضان بارجعت تتمیم می‌شود، یعنی هرحدی ازاین سلسله که ازحد مافوق خود جدا شدن خواسته است دوباره به سوی‌آن بازمی‌گردد و علقهٔ خود را با آن محفوظ می‌دارد. زیراکه جزازراه حفظ مشارکت باآن نمی‌تواند واقعیت خویش را به دست

آورد، واگراین ماهیت راکه مبدأی برای انشعاب و تحقق آن بوده است ازیاد ببرد خود ازمیان می‌رود . این نظریه راه حلی برای مسألهٔ بهره‌مندی[1] و وسیله‌ای برای ربط‌عالم‌مثل به‌عالم طبیعت‌یامعقول‌به محسوس‌یاواحد به‌کثیریاکلی به جزئی یامتعالی[2] به حال[3] است، ومذهب اصالت مثل (ایدئالیسم)را بامذهب اصالت طبیعت(ناتورالیسم) سازس می‌دهد. افلاطونیان جدید این رأی راهم باحکمت افلاطون‌وهم بافلسفهٔ‌ارسطو سازگار می‌دانستند وبا این اعتقاد ارسطورا چنانکه سیمپلیکیوس گفته است بهترین مفسرافلاطون می‌شناختند.

با این تأویل‌که افلاطونیان جدید از مذهب ارسطو می‌کنند این مذهب را به صورتی جلوه‌گرمی‌سازند که اعتقاد به تعالی ناگزیر ازآن نتیجه می‌شود . ارسطو به نفسی‌که درجسم طبیعی‌آلی مندرج است اعتقاد داشت، واین نفس را کمال آن جسم می‌شمرد وازآن مفارقت ناپذیرمی‌دانست. پلوتینوس می‌گوید[4] که، برای تبیین‌عمل تعقل برطبق مذهب ارسطو، ناچارباید اورا قائل به وجود نفس دیگریاجنبهٔ دیگری ازنفس دانست‌که‌مفارق باشد. اسکندرچنان پنداشته است‌که نفس غیر مفارق می‌تواند باصعودازصورمادی، یا ازطریق‌استقراء، صورمفارقه رانیزادراك‌کند[5] . وحال آنکه نفس درمعرفت عقلی، اگرچه ازمشاهدهٔ اشیاء محسوس وصورمخیل‌آغازمی‌کند، تعقلی که درپایان این حرکت صعودی حاصل می‌شود باخود آن حرکت فرق دارد. زیراکه

۱- Pacticipation

۲- Transcendant

۳- Immanent

۴- Ennéades, VII, 8. به نقل هاملن ص ۴۸ از کتاب نظریهٔ عقل در مذهب ارسطو

۵- رجوع شود به مبحث‌اسکندرافرودیسی‌درهمین کتاب‌حاضروهم چنین‌به کتاب‌هاملن دربارهٔ عقل درمذهب ارسطوص۴۸

درآنجا نفس ما ازسلسلهٔ صورمخیله خارج می‌شود تا با عمل دیگری حقیقت معقول و مثالی را دریابد. بدین ترتیب باید گفت که شیء مفارق می‌تواند فرود آید و در ماده خوض یابد، ولی عکس آن ممکن نیست، یعنی ماده نمی‌تواند ازخود بدرآید و به حقیقت مفارقه واصل شود. چنانکه در قیاس از مقدمهٔ کلی می‌توان نتیجه جزئی به دست آورد، ولیکن ازمقدمهٔ جزئی اگرچه آن را با مقدمهٔ کلی دیگری نیز مقرون نمائیم نمی‌توان نتیجهٔ کلی تحصیل کرد [1]. به نظر پلوتینوس [2] باید گفت که نفس به تمامی وارد بدن نمی‌شود بلکه از راه جزء عالی خود همواره باجهان معقول متحد ومرتبط می‌ماند و به وسیلهٔ جزء سافل خود به جهان محسوس می‌پیوندد.

یامبلیکوس (متوفی درحدود سال ۳۳۰ م.) این تفسیر را قابل تطبیق بر رأی ارسطو نمی‌شمارد [3]. زیراکه نفس درنظر ارسطو شیء واحدی است [4] ونمی‌تواند به دو جزء مختلف تقسیم شود. پس ناچار برای اینکه تفسیرعقیدهٔ ارسطو با آنچه خود اوگفته و خواسته است منطبق باشد باید اوراقائل به این دانست که نفس به تمامی درتمام بدن فرود می‌آید [5]. اما اگرچنین گوئیم نفس را ازعالم معقول یکسره جدا ساخته‌ایم، وبدین ترتیب، اگرچه اصل طبیعی فلسفهٔ ارسطومحفوظ می‌ماند، اصل الهی آن ازمیان می‌رود، یعنی ربط مجدد نفس به عالم معقول دچار اشکال می‌شود. یامبلیکوس عقل مفارق را دارای دوجنبه دانسته است که ازیکی ازآن دو می‌توان بهره بر گرفت و از دیگری نمی‌توان بهره‌مند شد، وعقل فعال چنانکه ارسطو گفته است تعلق به جنبهٔ اول یاحتی به جنبهٔ دوم این عقل دارد. در واقع به نظر یامبلیکوس آنجاکه ارسطو عقل بالقوه را ازعقل فعال تمییز می‌دهد توجه به نفس انسانی ندارد، بلکه قائل به تمییز آن‌دو

۱ـ همان کتاب ۴۸و۴۹

۲ـ همان کتاب ۴۹ به استناد Enn. IV, VIII, 8

۳ـ همان کتاب ۴۹

۴ـ رجوع شود به مبحث وحدت نفس درنظر ارسطو در بخش اول همین کتاب حاضر

۵ـ همان کتاب ازهامان ۴۹

ازیکدیگر درماهیتی بالاتر از نفس یعنی درعالم مفارق است[1]

سیمپلیکیوس (قرن ششم میلادی) توجه به این نکته یافته است که اگرمانند یامبلیکوس نفس را به تمامی در بدن قرار دهیم و قائل به‌تعالی‌عقل‌بالقوه‌و عقل‌فعال شویم ، با توجه به اینکه ارسطو تعقل را از اعمال نفس می‌داند ، تفسیر ما ازاصل رأی او منحرف می‌شود . به قول سیمپلیکیوس ارسطو در رسالهٔ نفس چنانکه نام آن نیز حاکی است تنها از نفس و قوای آن سخن گفته است ، و از عقل مفارق در کتاب دوازدهم مابعدالطبیعه سخن به میان آمده و جای اصلی این بحث نیز همان کتاب بوده است . و اگر قائل شویم که منظور ارسطو از عقل در رسالهٔ نفس همان عقل مفارق است باید بگوئیم که نه تنها از موضوع کتاب خود خارج شده است[2] ، بلکه حتی از روش کار خود در این‌کتاب نیز عدول‌کرده است . زیرا که روش‌ارسطو در این کتاب این است که از مراحل متوالی و تدریجی قوای نفس از غاذیه‌تا متخیله سخن گوید ، و بدین ترتیب چگونه می‌تواند یکباره و بدون ذکر مراحل متوسط از تخیل به عقل مفارق فرارود بی‌آنکه از نفس عاقله که مادون عقل مفارق است بحثی به میان آورد . وانگهی ارسطو خود عقل را جزئی از نفس می‌داند و می‌گوید که «منظور من از عقل چیزی است‌که نفس به وسیلهٔ آن فکر می‌کند و اعتقادمی‌یابد[3]» و صفات و افعالی‌که به‌نفس انسان نسبت می‌دهد مانند استدلال وحکم و حزم جملگی از اموری است که تعلق به فکر نطقی دارد و درنظر سیمپلیکیوس و تمام افلاطونیان جدید نفس ناطقه در مرحله‌ای مادون عقل واقع است که کثرت در آن راه یافته و تفکر منطقی یا عقلی جای تفکر شهودی را گرفته است ، پس باید گفت که موضوع کلام ارسطو عقل مفارق نیست بلکه نفس ناطقه‌است. و حتی سیمپلیکیوس عقیده‌دارد

۱ـ همان‌کتاب۴۹

(۲) هاملن ص ۵۰ از کتاب عقل در مذهب ارسطو

(۳) در بارهٔ نفس ۴۲۹ الف ۲۳

که ارسطو فرق عقل مفارق را نیز با نفس ناطقه بیان کرده است ، زیراکه به صراحت گفته است که عقل انسانی همیشه نمی‌اندیشد[1] و همیشه مفارق نیست و جز درموقعی که مفارق شود همان‌که باید باشد نیست[2] ، وحال آنکه عقل متعالی همیشه‌می‌اندیشد و همیشه مفارق است و چون ماهیت آن در فعلیت آن است همیشه همان است که هست .

پس به تفسیر سیمپلیکیوس عقل در نظر ارسطو جزئی از نفس است و آنجاکه می‌گوید عقل بالقوه مفارق است منظور او این است کـه عقل بالقوه نه علت صورت بخش‌بدن است و نه ماهیتی است‌که تعلق آن به ماده برای این باشد که ماده راآلتی برای خویشتن گرداند ، چنانکه‌کشتی آلتی برای‌ملاح است[3] ؛ ولیکن این امرمانع از آن نیست که عقل بالقوه جزئی از نفس باشد . عقل فعال نیز غیر از این نیست ، زیراکه‌اگرعقل‌مفارقی می‌بود ارسطو به‌جای اینکه‌آن‌را به نور تشبیه‌کند به‌خورشید تشبیه‌می‌کرد واین قول سیمپلیکیوس به تبع ثامسطیوس[4] است .

بدین‌ترتیب می‌بینیم که سیمپلیکیوس چه تأکیدی راجع به اینکه عقل درنظر ارسطو حال در انسان است[5] می‌کند . با این همه باید گفت که میل دل او به این جانب است که اعتقاد به تعالی عقل را ترجیح دهد . مگر نـه این است که ارسطو علاوه برمعرفت نطقی به شهود عقلی نیز قائل است و عقل انسانی را قادر بـه تجرید صور از مواد و ادراك این صور مجردهٔ مفارقه می‌شناسد ، و بعداز وصول بدین مرتبه عقل را در اتحاد با معقول می‌بیند . پس باید گفت کـه ارتباط عقل انسانی و عقل

---

۱ ـ در بارهٔ نفس ۴۳۰ الف ۵

۲ ـ در بارهٔ نفس ۴۳۰ الف ۲۳

۳ـهاملن کتاب عقل درمذهب ارسطو۵۱

٤ ـ Thémistius ص ۲۲۳ همین کتاب

۵ ـ Immanent

مفارق ، چه به طور مستقیم و چه از طریق وسائط، محفوظ است . یعنی عقل آنگاه که به سوی جهان فرودین تمایل می‌یابد و حال در اشیاء این جهان می‌شود همچنان تعالی خود و اتصال و تعلق خود را به عقل مفارق نگاه می‌دارد . به عبارت دیگر عقل انسانی در همان عقل مفارق است ، منتهی از این حیث که فائض شده و به سیلان افتاده است . بدین ترتیب عقیدهٔ سیمپلیکیوس در تفسیرارسطو دوباره به همان عقیده که پلوتینوس در این باب اظهار داشته بود باز می‌گردد یا لااقل بدان نزدیك‌می‌شود.

عقل فعال از یك طرف وعقل بالقوه باا‌قسام ثانویهٔ آن، یعنی عقل هیولانی و عقل بالملکه ازطرف‌دیگر ، به‌نظر سیمپلیکیوس مراحل مختلفی از سیر انبساط و فیضان عقل است. عقل انسانی برحسب اینکه خویشتن خودرامحفوظ دارد وبه‌جانب عقل مفارق توجه یابد یعنی به‌جانب مبدأی‌که جوهر آن‌رامی‌سازد رجوع نماید یا ازخویشتن انفصال یابد تاسیر صدوری خودرا به‌پائین ادامه دهد عقل بالفعل یاعقل بالقوه است، وبرحسب اینکه ازخویشتن کمتر یازیادتر دورشود عقل بالملکه وعقل هیولانی است. درمرحلهٔ عقل بالملکه‌باز درحال‌اندیشیدن است، اماچون این‌اندیشه ازجای دیگری می‌آید واز درجهٔ‌عالیتری اقتباس‌می‌شودهنوزآمیخته باقوه‌است.زیرا که مثلاً یك‌عضو زنده ، بااینکه زنده‌است، حیات اوچون مقتبس ازمبدأ حیات است بالقوه‌می‌باشد. اماعقل هیولانی اصلاً تفکر نمی‌کند، بلکه‌احساس می‌کند، یعنی‌قوت هبوط فکررا تنزل داده وبه‌صورت احساس درآورده است. وباید دانست که‌عقل به مرحله‌ای پائین‌تر ازاین فرودنمی‌افتد، یعنی نباید تصورکردکه عقل‌می‌تواندبه وضعی درآید که مانند هیولی امکان محض برای قبول صورتها باشد، بلکه همواره دارای صورتی است. حتی اگر آن‌را در آخرین مرحلهٔ خود بتوان به لوحهٔ سفیدی تشبیه کرد باز باید به‌یاد داشت که‌خودآن‌است که با رجوع به سوی خود بر این لوحه چیزی می‌نگارد . یعنی صورتی‌که برآن‌نقش می‌بندد ازخارج نمی‌رسد بلکه درخود آن است یاحتی خودآن است.به‌قول پلوتینوس نفس برای اینکه‌آنچه در خود آن

است بشناسد باید به‌سوی مبدأ روشنائی خود بازگردد، واین همان‌نظری است‌که‌همهٔ اتباع طریقت اسکندرانی، دربارهٔ طرز ارتباط فکر با متعلق خود دارند. اینك باید دیدکه رأی اسطورا چگونه تفسیر می‌کنند تابراین عقیده منطبق شود:

ارسطو قائل به دو نوع معرفت عقلی است: معرفت شهودی ومعرفت نطقی، یا معرفت به بسائط و معرفت به مرکبات. معرفت شهودی چون متعلق آن بسیط است خطاناپذیراست، اما معرفت نطقی وحسی‌را باید دید چگونه ازخطا محفوظ می‌ماند. نو افلاطونیان خطاناپذیری معرفت شهودی را بااکتفا به‌نقل قول خود ارسطو و بسط کلام‌اوتبیین‌کرده‌اند، اما دربارهٔ معرفت نطقی می‌بایست رأی ارسطورا به‌تعبیرخاص خود بازگویند. درسلسلهٔ صدوری مفاهیم سبب وجود هرحد سافلی حدی است که عالی‌تر از آن است. به طوری که هر کدام از حدود این سلسله را از دو جنبه می‌توان به نظر آورد: یا از لحاظ خود و در خویشتن خود بدان می‌نگریم و دراین صورت شیء واحد وبسیطی درآن‌می‌بینیم که متعلق شهود عقلی‌است، یا اینکه ازاین لحاظ که علت حدود سافله است بدان می‌نگریم ودر این صورت کثرتی درآن می‌بینیم که‌متعلق معرفت‌نطقی‌علمی است. اما این‌کثرت نیزهمان‌وحدت است، منتهی ازاین‌لحاظ که‌برای خروج ازخود وبسط حقیقت خود واصدار نیروی درونی‌خود به‌حرکت درمی‌آید. بدین ترتیب علم نیزبه‌شهود بازمی‌گردد، یعنی اشیاء معلول را درعلت‌بسیط خود بازمی‌جوید، وعقلی که‌ترکیب می‌کند با عقلی که شیء بسیط را درمی‌یابد باهم سازگار می‌شوند، زیراکه سبب‌ترکیب اشیاء کثیر باهم‌دیگر دریافتن حد عالی‌تری‌است‌که درمقام وحدت خوداین اشیاءکثیرراکه باید باهم‌دیگر ترکیب شوند دربرمی‌گیرد. بنا براین آسان می‌توان‌دریافت که خطا فقط در معرفت سافله‌ای پیش‌می‌آیدکه، بدون اینکه به‌سوی‌وحدت‌گرایش‌یابد، سعی درجمع‌وتقسیم امورمی‌کند، واین‌همان مرحله ازشناسائی است‌که‌گمان نامیده می‌شود. پس نفس‌که مرحلهٔ تفکر نطقی است در صورتی می‌تواندبه علم صحیح واصل‌شود که به اصل خود

یعنی عقل مفارق بازگردد ، ووحدت مفاهیم نطقی‌را درمبدأ واحدآنها که‌عقل‌مفارق است بازیابد.

نکتهٔ دیگری‌که باید بدان توجه داشت این است که هرچند بخواهیم اقوال ارسطورا به طریقی تعبیر کنیم‌که بااصالت‌معقول‌سازگار شود[1] باز دررسالهٔ نفس و کتاب ما بعدالطبیعه بیان صریحی‌که حاکی ازاین معنی باشد وبه هرگونه بحث واختلافی‌در این مورد پایان دهدنمی‌توانیم یافت . وبه‌هرصورت جائی برای این سؤال‌باقی است که‌آیا ارسطو تاپایان مقال عقیده به اصالت عقل رامحفوظ داشته است ومتعلق‌معرفت را تابع شخصی‌که مبدأ آن است دانسته وازآن لحاظ‌که عقل انسان آن‌را می شناسد معقول شمرده است، یااینکه اصالت وتقدم را ازشیء معقول‌دانسته وعقل را تـابـع معقول‌شمرده است. اسکندرافرودیسی‌تابع‌اصالت‌معقول‌بود ومی‌گفت‌که‌عقل‌دربارهٔ خود تفکر نمی‌تواندکرد مگر بعدازاینکه تأثیر معقول‌راتحمل‌کند وخودنیز تحت تأثیر آن معقولیت یابد. ولیکن سیمپلیکیوس بااین نظر مخالف‌است،زیرا که‌تعقل به‌قول او جنبهٔ انفعالی ندارد واگرانفعالی نیزدرمیان‌باشدتنها درعقل‌انسانی یادراعمالی‌است‌که مقدمهٔ آن محسوب است. عقل فعال برای اینکه دربارهٔ خود بیندیشد به‌هیچ وجه‌به‌چیزی خارج ازخود احتیاج ندارد ، بلکه خود متعلق خاص خویش است . مع‌ذلك نباید چنان تصورکردکه‌سیمپلیکیوس‌می‌خواهدکه معقول‌را به‌عقل‌بازگرداند وتابع‌آن‌سازد زیرا که‌او به‌هرصورت تابع پلوتینوس است، وپلوتینوس به‌صراحت گفته‌است، « اگر می‌گویم‌که در اشیاء غیرمادی عالم ومعلوم‌یکی بیش نیست نباید منظور ازآن‌راچنین دانست‌که شناسائی شیئی خودآن شیء است، وعقلی‌که دربارهٔ چیزی می‌اندیشد خود همان چیزاست. بلکه برعکس بایدگفت که‌شیئی که متعلق معرفت است اگرعاری‌از ماده‌باشد معقول محض ویاخودعقل‌محض‌است.» وسیمپلیکیوس می‌گویدکه اشیاء مادی ومحسوس‌که صورت‌آنهامقرون به‌ماده‌است بنفسهامعقول‌نیست ونمی‌تواند جز بدوسیلهٔ

۱ـ رجوع شود به‌مبحث عقل‌در بخش‌اول این کتاب.

عقلی که غیر از خود آنهاست اندیشیده شود، و به همین سبب خود نیز نمی‌تواند بیندیشد. اما صوری که عاری ازماده است دربارهٔ خود می‌اندیشد و یا خوداندیشیده شود، ودرمورد آنها معقول است که عقل‌را می‌سازد، واگرمعقولات درعقل مفارق‌جای داردازآن جهت‌است‌که همین معقولات آن عقل‌را می‌سازد ویا باخودآن یکی‌است، زیراکه معقولات افکاراست وعقل نیز چیزی جز مجموعهٔ افکار نیست. بدین‌ترتیب‌در حوزهٔ اسکندرانی ارسطو و افلاطون به هم می‌رسند و اصالت با مثل یا مفاهیم عقلی می‌شود [1].

ثامسطیوس[2] درقرن چهارم میلادی‌می‌زیست. به‌دو دلیل لازم‌می‌نمودکه ذکر نظر ثامسطیوس مقدم برشرح‌آراء سیمپلیکیوس باشد: اولاً بدین‌دلیل‌که درحدود دو قرن پیش‌ازاو می‌زیسته وثانیاً بدین سبب‌که‌تاحدودی درآراء اوتأثیر بخشیده است. و لیکن‌چون‌مراعات‌ترتیب‌زمانی‌مقتضی‌آن‌بودکه‌نام‌اوپس‌ازپلوتینوس‌وپیش‌ازسیمپلیکیوس به میان‌آید، یعنی رأی شاگردرا ازرأی استاد جدا سازد وتسلسل عقاید افلاطونیان جدیدرا ازمیان ببرد، ذکر اجمالی‌آراء اومحول به‌این مقام‌گردید.

دربین تفسیر ثامسطیوس برآراء ارسطو وتفاسیری که‌افلاطونیان جدید براین فیلسوف نگاشته‌اند مشابهاتی‌وجود دارد. مثلاً ثامسطیوس جابه‌جا مطابقت‌آراءارسطو وافلاطون را با یکدیگر تأییدکرده و به‌صورکثیرعاری ازماده‌که متعلق‌خاص‌عقل‌است اشاره نموده ودربین مجردات وجسمانیات به‌سلسله‌ای ازوسائط قائل‌شده وازمناسبات شهود بسیط عقلی‌که متعلق اَن واحد مطلق است بافکر متکثر منطقی که متعلق آن واحدنسبی‌است سخن‌گفته ووحدت فکر منطقی را مرحلهٔ منحط و نازلی از وحدت شهود عقلی دانسته است. واینها همه به‌طوری‌که دیدیم باعقاید پلوتینوس که‌قبل‌ازوی،

۱ـ درمورد همهٔ مطالب این مبحث رجوع شود به فصل سوم از کتاب هاملن به‌نام نظریهٔ عقل درمذهب ارسطو و مفسران او۳۸-۵۷

۲ـ Thémistius de Paphlagonie

می‌زیسته‌و با آراء سیمپلیکیوس که بعدازاو بوده‌است تشابه دارد. ولیکن روی‌هم رفته اورا نمی‌توان جزء افلاطونیان جدید به‌شمار آورد[1]، بلکه بیشتر باید از جملهٔ اهل التقاط محسوب داشت[2]. اما تفسیری که‌بر روان‌شناسی ارسطو نگاشته است از لحاظ توجه به‌معانی الفاظ قابل ملاحظه است، واهمیت دیگر ثامسطیوس از این جهت است که ابن‌رشد اندلسی ازهیچ‌کدام ازمفسران ارسطو به‌استثنای اسکندر افرودیسی به‌اندازهٔ او مستفید نشده است[3].

عقل بالقوه را برعکس اسکندر افرودیسی قابلیت محض و استعداد صرف نمی‌داند بلکه‌عقل بالقوه‌را به‌عقل فعال نزدیك می‌سازد، تا آنجا که‌این دوعقل راما نند هرگونه صورت و ماده‌ای باهم وحدت می‌دهد، و عقل‌را مرکب ازایـن دو عقل مـی‌شمارد،و بالاخره‌عقل بالقوه‌را به‌منزلهٔ‌طلیعهٔ‌عقل فعال می‌شناسد چنانکه سپیده دم طلیعهٔ روز است وعقل فعال را ازجهتی واقع در درون نفس می‌داند.

بعضی ازمفسران گفته بودند که‌عقل‌فعال‌مجموعه‌ایست‌ازمبادی‌وعلومی که‌از آنها‌استنتاج می‌شود. ثامسطیوس این‌تفسیررا مخالف اقوال اصلی ارسطو می‌داند،زیراکه این‌مبادی صورعقلی ساکن وبی‌روحی بیش نیست، یعنی معقول است بی‌آنکه عقل‌باشد،وحـال آنکه‌عقل‌فعال بنابر آنچه‌ازمتون‌ارسطو‌اقتباس‌می‌توان کرد‌عقل‌بالفعل‌بالذات‌الهی‌است[4].

۱ـ هامان نظریهٔ عقل درمذهب ارسطو ۳۸و۳۹

۲ـ مقدمهٔ همان کتاب بقلم ادموند باربوتن ص۱۱

۳ـ همان کتاب‌ص۳۹

۴ـ معلوم نیست‌که این تفسیر بارأی خود ثامسطیوس مبنی براین‌که هرصورتی که معقول بنفسه باشد باشد عاقل نیز است چگونه سازگار تواند بود. چه، اگر عقل فعال را مجموعه‌ای ازصور معقول بدانیم این صور بدان سبب که معقول است عقل نیز خواهد بود و دیگر نمی‌توان‌آنها را صورعقلی ساکن بی‌روح دانست. مخصوصاً که معلوم نیست درمورد خدا اصالت را باجنبهٔ‌عاقلیت اومی‌داند یا باجنبهٔ معقولیت‌او.

اما باوجود تصدیق این صفات برای عقل فعال با نظر اسکندر نیز موافق نیست؛ زیرا که به‌قول او ارسطو، آنجاکه می‌گوید که‌در نفس نیز مانند سراسر عالم طبیعت امتیازی در بین فاعل وقابل است[۱] ، عقل فعال را جزئی از نفس دانسته است. وآنجاکه‌می‌گوید که تنها عقل فعال فنا ناپذیر وازلی است منظور او این است که از بین قوای نفس انسانی تنها عقل فعال چنین است ، زیرا که درازلیت خداعقول محرك افلاك را نیز سهیم می‌دانسته‌است. وآنجا که‌عقل فعال را به‌نور تشبیه‌کرده منظوراو این بوده‌است که‌این عقل اگرچه روشنی بخش است روشنائی خودآن ازجای دیگری است وگرنه آن را به خورشید تشبیه می‌کرد که منبع نور است و به قول افلاطون مشابه خیر و مرادف خداو مبدأ هرگونه عقل‌مفارقی‌است. پس می‌توان گفت‌که عمل‌عقل فعال در وجود ما مشابهت به‌عمل خدا در جهان دارد ، و لیکن عقل فعال خدا نیست. بلکه فعالیت او در باطن ماوناشی ازارادهٔ ماست، زیراکه ماهر موقعی‌که بخواهیم می‌توانیم بیندیشیم. عقل فعال باعقل بالقوه متحد است واین اتحاد ازقبیل اتحادی است‌که صورت با مادهٔ خود دارد ، وازاین حیث مانند صنعت‌گری است‌که درداخلهٔ صنعت خویش‌قرارجسته باشد، مانند نجاری‌که مثلاً دردرون چوب یاآهنگری‌که در درون آهن مقر گزیند. بدین ترتیب این مفسر عقل فعال‌را ازهرجهت ویکسره در درون نفس قرار داده‌است اما ازطرف دیگرآثارتردید را نیزدراقوال‌او می‌بینیم زیرا عقلی راکه مرکب‌ازعقل فعال وعقل بالقوه است ومسلماً حال[۲]در موجود عاقل است ازلی می‌شمارد وحال‌آنکه عقل ازآن حیث‌که حال‌است[۲] نمی‌تواند ازلی باشد.

بازباید گفت که ثامسطیوس عقلی‌را که مرکب‌ازعقل‌فعال‌وعقل‌بالقوه‌است‌همان «من» می‌داند وعقل فعال‌راماهیت«من»می‌شمارد[۳] ودر اینجامسأله‌ای‌راطرح‌می کندکه

۱ـ دربارهٔ نفس،۴۷۰الف۱۰ـ۱۴

۲ـ به‌تشدید لام

۳ـ به‌نقل هاملن نظریهٔ عقل۰۰ ص ۴۶

در تاریخ فلسفه اهمیتی شایان دارد، و آن اینکه بسیاری از فیلسوفان قدیم و جدید خواسته‌اند تا بدانند که آیا از تمام نفوس نفس واحدی پدید می‌آید یا نفوس تعدد دارند[1]. و به تبع آن این مسأله را نیز باید طرح کرد که آیا تمام عقول عقل واحدی را صورت‌پذیر می‌سازند یا چنین نیست. این مسأله را دو گونه جواب می‌توان داد، یعنی آن را می‌توان از لحاظ عقل بالقوه یا از لحاظ عقل بالفعل به‌نظر آورد. در کثرت عقول بالقوه شکی نیست، اما عقل فعال را چگونه کثیر می‌توان دانست، زیرا که در این نکته اتفاق حاصل است که همهٔ این عقول فعالهٔ کثیره بایستی در بارهٔ شیء واحدی بیندیشند و در نوع با یکدیگر اختلاف نمی‌توانند داشت. اما اشیائی که از حیث نوع واحدند اختلاف آنها جز از حیث ماده نمی‌تواند بود، و عقل فعال عاری از ماده است. پس این عقول فعاله همگی باهم مطابق و متحد خواهند بود و نشانهٔ این وحدت آن است که ما در امور عقلی با یکدیگر تفاهم داریم، و جملگی به‌طور فطری و به‌طرز واحد اجناس عالیهٔ وجود و علوم متعارفهٔ عقلیه را درمی‌یابیم، و چنین مطابقتی را جز با اعتقاد به عقل فعال واحد اول نمی‌توان تبیین کرد[2]. این تفسیر که منتهی به‌قبول وحدت عقل می‌شود دلیل دیگری است بر اینکه این مفسر بااعتقاد به حلول عقل ضمناً تمایل دارد که آن را متعالی بشناسد[3] منتهی می‌گوید که عقل فعال در تعالی خود عقل بالقوه را نیز از مقام طبیعت دور می‌سازد و باخویشتن فرا می‌برد[4].

از این ملاحظات برمی‌آید که ثامسطیوس، اگرچه برحسب ظاهر و بنا بر محکمات اقوالش از اصحاب نحلهٔ اسکندر نیست، از فحوای کلامش می‌توان مشارکت وی را با

۱ـ کتاب نهم از انئاد چهارم صرف تحقیق همین مسأله شده است (به نقل هاملن، همان کتاب ص۴۲)

۲ـ به نقل هاملن، همان کتاب، همان صفحه

۳ـ هاملن نظریهٔ عقل... ص۴۳

۴ـ همان کتاب ص۴۰

آنان استنباط کرد.

۵- کندی

فیلسوف العرب ابویوسف یعقوب بن اسحق الکندی که در حدود سال ۱۸۵ هجری تولد ودریکی ازسالهای ۲۵۲ تا ۲۵۸ هجری وفات یافته‌است مؤلف رسالة فی العقل یافی مائیة العقل است که باوجود اختصاراهمیتی شایان دارد، زیرا که نخستین تحقیق فلسفی درعالم اسلامی راجع بدین موضوع است، و درقرون وسطی دوبار به وسیلهٔ دو مترجم به زبان لاتین ترجمه‌گردیده است[۱].

کندی خود مدعی است‌که دراین وجیزه نقل منتخب‌آراء قدماء یونان خاصه افلاطون وارسطورادرنظر داشته و، چون به عقیدهٔ او آراء افلاطون مطابق با عقاید شاگرد وی ارسطوست، به ذکر آنچه ارسطودرباب عقل‌گفته اکتفا کرده است. ماحصل کلام اواین است:

صورت بردوقسم است: ۱- صورت هیولانی وآن صورتی است‌که واقع در ماده است. چنین صورتی محسوس بالفعل است. اما علاوه براینکه در ماده است در نفس مانیز بالقوه وجود دارد، یعنی قابلیت اینکه آن صورت در نفس ماپدید آید نفس را حاصل است وبعداً درضمن عمل احساس بالفعل درنفس ظاهرمی‌شود. اماظهور صورت شیء محسوس درنفس مانند این نیست‌که چیزی درظرفی ریخته شودیاشکلی‌درجسمی نقش بندد، زیراکه این احوال فقط به اجسام دست می‌دهد ونفس جسم نیست. این صورت چون درنفس‌پدیدآید باخود نفس متحد می‌شودومغایرتی‌دربین صورت‌محمول ونفسی‌که حامل‌آن است نمی‌ماند، زیراکه نفس تجزیه پذیرنیست تابتوان قسمی از آن راغیرازقسم دیگرکه حامل‌این صورتهاشده است دانست. به همین دلیل قوهٔحساسهٔ

---

۱ - یکی از ترجمه ها به نام (گفتار کندی در آراء قدماء راجع به عقل) از Gerard von Cremona ودیگری به نام (کتاب کندی دربارهٔ عقل ومعقول) که مترجم آن ناشناخته‌است وشاید یوحنای اسپانیائی (Jean d'Espagne) باشد.

نفس نیزغیرازخود نفس یا به منزلهٔ قسمتی ازنفس،مانند عضوی از بدن نسبت به همهٔ آن، نیست. بلکه این قوه خود نفس است که جنبهٔ وحدانی وتجزیه ناپذیردارد. پس درنفس انسان حاس ومحسوس هردویکی است وپیداست که این اتحاد ازحیث صورت شیء محسوس است وگرنه ازحیث ماده هم چنان جدائی در بین حاس و محسوس بر قراراست [1]. ۲ـ صورت معقول که به قول کندی ارسطوادراك آن را به ادراك صورت محسوس تمثیل می‌کند صورتی است که هم فاقد ماده‌است وهم عاری ازتصویر خیالی [2] جزئی است. این صورت نیز نخست بالقوه درنفس وجود دارد،سپس بااستفاده واکتساب آن ازعقل اول به مقام فعلیت می‌رسد، وچون بالفعل در نفس پدید آمد چنانکه در مورد صورت محسوس گفته شد بانفس اتحاد می‌یابد.آنگاه‌که این اتحاد درمیان نفس وصورت معقول‌پدیدآید وتغایرآن دوازمیان رود عقل ومعقول ازجهت نفس‌باهم‌یکی می‌شوند. اگرچه‌ازجهت عقل اول چنین اتحادی درمیان نیست، یعنی صورت معقولی که درنفس از قوه به فعل گرائیده است با عقل که حامل این صورتها در حال فعلیت دائمهٔ مطلقهٔ آنهاست اتحادندارد.

اماعقل برچهارقسم است [3]:

۱ـ عقلی‌که بالقوه است وکندی‌آن را متعلق به نفس می‌داند، یعنی مادام که نفس بالفعل صورت معقولی راتعقل نکرده است و فقط قوهٔ تعقل آن را دارد در این مرحله قائم است.

۱ـ ارسطو نیز گفته بود که قوهٔ حساسه صورت شیء راجدا از مادهٔ آن اخذمی‌کند، برعکس قوهٔ غاذیه‌که صورت وماده راباهم به دست می‌آورد.

۲ـ فنطاسیا Image

۳ ـ در ترتیبی که خود کندی برای ذکر اقسام عقول اختیار کرده عقل اول که همان عقل فعال باشد نخست مذکورشده وسه قسم دیگرپس‌ازآن آمده است.

۲ـ عقلی که در خود نفس از حال قوه خارج شده و فعلیت یافته است ، یعنی صورتهای معقول ازطرف اواکتساب شده ودر درون نفس به مقام فعلیت رسیده است، وآن صورتها اینك دراختیاراوست ، وآمادهٔ این است که هر زمان که بخواهد یکی ازآنها رابدر آورد وبه‌کاراندازدوبه موجودی غیرازخود اظهار دارد . مانند نوشتن که نویسنده‌آن راآموخته ودرنزد خود ثابت و محفوظ داشته است تاهرگاه‌که‌بخواهد این هنررا به‌کاربندد.

۳ـ عقلی‌که به‌کارمی‌افتد وفعل‌آن ازنفس به ظهور می‌رسد و برای دیگران نیزبالفعل وجودمی‌یابد. وفرق‌آن بامرحلهٔ سابق‌این‌است‌که‌درآنجاصورتهای معقول از پیش به دست‌آمده وبرجای خود ثابت و ساکن مانده بود، و در اینجا آن صورتهای تحصیل شده بالفعل ظهور می‌یابد و به کار می‌افتد ، یا در ابتدای اکتساب خویش است. به هرصورت وجه ممیز این مرحله فعالیت‌نفس است ، خواه برای اینکه صور معقول را اکتساب‌کند، خواه برای اینکه صورمکتسب را به‌کار اندازدو ظاهر سازد. کندی خوداین‌مرحله راعقل‌ثانی‌می‌نامد ووجه این تسمیه به درستی‌معلوم نیست.چون درترجمه‌های‌لاتینی‌ازآن به‌عقل برهانی [1] تعبیرشده و یاچون‌کندی دروصف آن‌گفته است‌که: «فهوالظاهر فی‌النفس متی ظهر بالفعل» بعضی ازمحققان [2] احتمال داده‌اندکه کلمهٔ ثانی تصحیفی ازکلمهٔ بیانی یا ازکلمهٔ بائن باشد. و حقیر گویدکه این احتمال رانیز می‌توان دادکه‌کندی، چون عقلی راکه همهٔ صورمعقول به حال فعلیت اولیهٔخود در آن قرار دارد عقل اول نامیده است ، عقلی را هم که در آن صور معقول بعداز خروج از قوه دوباره به مرحلهٔ کمال خود رسیده ومخصوصاً باردیگر از نفس صادر شده وبالفعل ظاهرگردیده است عقل ثانی نام داده است.

۴ـ عقل اول یاعقلی‌که پیوسته بالفعل است واوست‌که نفس را ازمرحلهٔ‌بالقوه خارج می‌کند وفعلیت می‌بخشد. اگرچیزی بالقوه باشد به ذات خود قادر نیست که

۱ـ Démonstrationem

۲ـ عبدالرحمن بدوی مقدمهٔ‌کتاب فی النفس ارسطو ص ۶و۷

خود را به فعلیت رساند، زیرا که اگر آن را چنین توانائی می‌بود چون ذات آن پیوسته با آن است مدام خود را در حال فعلیت نگاه می‌داشت. پس آنچه بالقوه چیزی است باید به وسیلهٔ شیء دیگری که بالفعل همان چیز است به فعلیت در آید. به عبارت دیگر عقل اول علت و مبدأ همهٔ معقولات است، و اوست که نفس را که عاقل بالقوه است عاقل بالفعل می‌سازد. عقل اول چیست وچه ماهیتی دارد؟ به عقیدهٔ کندی این عقل چیزی جز همان صور نوعیه وجنسیهٔ اشیاء یعنی کلیات آنها نیست، وهمین کلیات یعنی آنچه انواع اشیاء ومافوق آنها را تشکیل می‌دهد صور معقول است در مقابل اشخاص جزئی که تنها به حس درمی‌آیند. پس عقل اول جامع صور نوعیهٔ اشیاء به حال فعلیت ابدی است و یا خود عین همان صور معقول کلی است. نفس چون با این انواع و اجناس اتحاد یابد بالفعل عاقل می‌شود و حال آنکه پیش از این اتحاد بالقوه عاقل بود. یعنی عقل یا عاقل بودن عبارت از همین اتحاد با معانی کلیه و صور نوعیه است که نخست بالقوه نفس را حاصل است، و آنگاه تحت تأثیر عقل اول یعنی کلیات بالفعل که خارج از نفس است درخود نفس نیز کلیات بالقوه به فعلیت می‌گراید. این صور معقول که در درون نفس از قوه خارج می‌شود و به فعل می‌رسد، چون فعلیت خود را از عقل اول می‌گیرد، عقل مستفاد نفس است[1].



راجع به مآخذ اقوال وآراء کندی اختلافی در بین محققان پیش آمده است. اتین ژیلسون محقق فرانسوی می‌گوید که این اقوال از هرجهت مطابق با مفاد رسائل اسکندر است، و کندی علاوه بر آنچه افرودیسی گفته چیزی نیاورده است. اگر چه

۱ـ آن چه راجع به آراء کندی در این مورد مذکور شد با توجه به متن رسالهٔ او در دربارهٔ عقل وعبارتی از کتاب او در فلسفهٔ اولی (ص ۱۵۴ و ۱۵۵ از مجموعهٔ چاپ مصر) بدون توجه به تفاسیر محققان واختلاف آراء آنان تدوین وتحریر شده است، اینک آراء بعضی از مفسران را نقل و با یکدیگر مقابله می‌کنیم.

عناوین عقول در نزد این دو تن یکی نیست و اصلاً شاید بتوان گفت که کندی اسم و عنوانی برای هریك از عقول نیاورده و تنها به تعدید و توصیف آنها اکتفا کرده است ولکن معانی اقوال هر دو تن در بارهٔ اقسام عقول با جزئی تفاوتی یك سان است. عقل بالقوهٔ کندی همان عقل هیولانی افرودیسی است؛ چه، با اینکه انتساب به ماده و هیولی در کلام کندی وارد نشده است ولیکن می‌دانیم که منظور اسکندر نیز از عقل هیولانی همان عقلی است که قوهٔ محض و بسیط است[1]. عقلی که به قول کندی به خود نفس تعلق دارد ودر درون نفس از قوه به فعل می‌گراید مطابق باهمان عقل بالملکهٔ افرودیسی است، خاصه از این جهت که آن را به نوشتن تشبیه کرده است که چون نویسنده هنر آن را به دست آورد هردم که بخواهد می‌تواند این هنر را به کار اندازد و این خود متناسب با تشبیهی است که اسکندر کرده وعقل بالملکه را مانند حرفه‌ای دانسته بودکه پیشه وری به دست آورده ودر اختیار خود گرفته است. منتهی باید گفت که ابهامی که درمعنی عقل بالملکه درآراء اسکندر بود در اینجا ازمیان رفته و به صراحت اظهارشده استکه سیر عقل از مرحلهٔ قوه به مرحلهٔ فعل تحت تأثیر فعلیت بخشی است که عقل اول ازخارج بر آن می‌کند، واگر عقل اول که مدام بالفعل است نمی‌بود عقل ما همیشه در حال قوه می‌ماند و به فعلیت نمی‌رسید. اما عقلی که خودپیوسته بالفعل است، و به همین سبب عقل بالقوه ومعقولات بالقوه را فعلیت می‌بخشد ، جز همان عقل فعال اسکندری نمی‌تواند بود . چه ، از اوصافی که برای این عقل در مقالهٔ کندی مذکورشده وازمقابلهٔ این اوصاف با عقل بالقوه روشن می‌شود که این عقل غیر ازعقل اختصاصی فردی انسان است و نسبت به افراد انسان جنبهٔ مفارق وخارجی دارد. خاصه از این حیث که صورت نوعیهٔ تحقق یافتهٔ اشیاء است، و باوجود فردی وجزئی آنها متفاوت ومتغایر است، وعلت همهٔ معقولات دیگر است . این جنبهٔ مفارق که عقل اول کندی را بود از طرف مترجمان رسائل عربی به لاتین به خوبی و روشنی شناخته شده است، تا آنجا که در ترجمهٔ خود از آن به کلمه‌ای تعبیر کرده‌اند

۱- رجوع شود به مبحث عقل هیولانی در نظر اسکندر در همین کتاب.

که معنی عقل مفارق رامی‌دهد[1]، وهمین تعبیررا به اصل رسالهٔ اسکندرنیزانتقال‌داده وکلمه‌ای راکه دراصل یونانی تنهامفید معنی عقل بدون قید دیگری بوده است[2] در ترجمهٔ لاتین تبدیل‌به همین‌کلمه‌که مفید معنی عقل‌مفارق است[1] نموده‌اند. تنهاچیزی که دربین‌کندی‌وافرودیسی مورد اختلاف است عقل‌ثانی‌یاعقل ظاهر یاعقل بیانی‌کندی است‌که نظیری برای‌آن دررسالهٔ اسکندرنیست. ولیکن این عقل به نظرژیلسون جز همان مرحلهٔ ظهوریا اظهارچیزی‌که عقل سابقاً دریافته است ، یعنی انتقال چیزی که عقلی آن راتعقل‌کرده است به عقل دیگر، نیست، واعتنائی بدان نبایدکرد. یاآنچه به نام عقل مستفاد دررسالهٔ‌کندی‌آمده، به طوری‌که قبلاً گفته‌شد[3] ، مأخوذ ازتعبیری است‌که اسکندردروصف عقل فعال‌آورده است تانشان دهد که این عقل از خارج به نفس می‌رسد وبرآن اثرمی‌بخشد.

دوتن ازمحققان عرب محمد عبدالهادی ابوریده[4] وعبدالرحمن بدوی[5] با نظر ژیلسون دراین باب مخالفت ورزیده‌اند. ابوریده ازیك طرف می‌گوید، که با وجود اشارهٔ بعضی ازمؤلفان به‌کتاب اسکندربه نام کتاب العقل علی رأی ارسطالیس[6] ، معلوم نیست‌که‌کتاب او ترجمه شده ودراختیارمصنفان‌مشرق زمین قرار گرفته باشد . این‌تشکیك بی‌جاست‌زیراکه‌ترجمهٔ‌لاتینی‌کتاب‌اسکندر ازروی‌ترجمهٔ‌عربی آن به‌عمل آمده و حتی در ترجمهٔ لاتینی به نام مترجم عربی آن، یعنی اسحق بن حنین، نیز

۱- Intelligence

۲- Intellect ، Nous

۳- رجوع شودبه اواخرمبحث مربوط به‌اسکندر افرودیسی‌درهمین رساله

۴- درمقدمه‌ای که بررسائل الکندی الفلسفیه که طبع و نشر خود اوست نگاشته است .

۵- درمقدمه‌ای که به‌ترجمهٔ‌کتاب‌نفس‌ارسطو که‌آن‌رادرضمن‌مجموعه‌ای ازرسائل‌دیگر منتشرساخته نوشته است.

۶- فهرست ابن‌الندیم ص ۲۵۲ و۲۵۳

تصریح شده است[1]. وگویا نسخه‌ای از آن هنوزدرکتابخانهٔ اسکوریال محفوظ باشد[2]. از طرف دیگر این شخص کوشیده است تا اولاً رأی ارسطو را در مورد عقل بر طبق رأی کسانی‌که قائل به‌وحدت عقلندوعقل فعال را جداازعقل ممکن‌نمی‌دانند و جنبهٔ خارجی برای آن قائل نیستند[3] تفسیر نماید، و بر آن رفته است که عقل در نظر کندی یکجا و یکسره از خارج به بدن‌وارد می‌شود، و آنگاه عقل اول کندی را با عقلی که ارسطو در کتاب لاندا از مابعدالطبیعه از آن سخن گفته تطبیق کرده است، و آن صورت نوعی و کلی و معقولی را که کندی با عقل اول مترادف دانسته صفتی برای عقل مستفاد شمرده است. این نظر نیز به‌عقیدهٔ حقیر مردوداست، زیراکه اولاً بحث وافی که راجع به ارزش‌نظر معتقدان‌به وحدت عقل برطبق‌مذهب ارسطو به عمل آمد درجهٔ اعتبار آن‌را معلوم‌گردانید[4]؛ ثانیاً قطعهٔ منقول از مقالهٔ عقل کندی در اشاره به عقل مستفاد طوری است که از سیاق آن به ضرورت پیداست که نوعیت اشیاء را صفت عقل اول، یعنی عقلی که همیشه بالفعل است[5]، می‌داند

۱ـ رجوع شود به مقدمهٔ کتاب نفس ازبدوی ص۶ سطر۲ وحاشیهٔ۱

۲ـ رجوع شود ایضاً به همان مأخذ ص ۷ حاشیهٔ ۱۰

۳ـ رجوع شود به مبحث وحدت عقل در بخش اول همین کتاب.

۴ـ ناگفته نماند که ژیلسون تمایل به مذهب طماس قدیس‌دارد و طماس‌قدیس کسی است که طرفدار جدی وحدت عقل در نظر ارسطو بوده است. پس ژیلسون خود ازکسانی است که اعتقاد ارسطو را به وحدت عقل ترجیح می‌داده است و این معنی از مقدمه‌ای که بر کتاب مارسل دوکورت در بارهٔ نظریهٔ عقل ارسطوئی نگاشته است به‌خوبی پیداست. بنابراین طعن‌ابوریده براو که نظر ارسطو را به‌خوبی در نیافته است واردنیست، منتهی ژیلسون نخواسته است که آنچه خود در بارهٔ ارسطو قائل بوده است به طوری عنوان کند که حقیقت امر را در مورد مذهب اسکندر و مذهب‌کندی و سایر فیلسوفان‌اسلامی بپوشاند.

۵ـ و نظر حقیر در این‌مورد مطابق باتشخیص دکتر احمدفؤادالاهوانی درمقدمه‌ای

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

وقطعهٔمنقول‌ازفلسفهٔاولی [1] درمجموعهٔچاپ‌مصر نیزحاکی‌از این است‌که انواع و اجناس عقل‌را از قوه به فعل درمی‌آود وهمین‌کلیات‌معقول‌چون در درون‌نفس، به وسیلهٔ اتحاد با اعیان کلیات، از قوه خارج شود و به فعلیت رسد عقل مستفاد را پدیدار می‌سازد ، و اصرار محقق عرب برای اینکه بگوید که عقل بالقوه تحت تأثیر عقل اول مفارق که متناسب باعقل فعال‌افرودیسی‌است فعلیت نمی پذیردبی‌جاست . بالأخره ابوریده می‌کوشد تا بی‌اعتنائی ژیلسون را به عقل ظاهر یا عقل ثانی کندی ناموجه شمارد ، و این مرحله از عقل را مطابق با همان مرحله‌ای که ارسطو برای قوه و فعل قائل شده وفعلیت کامله را تشبیه به علمی‌کرده است‌که عالم‌آن را به‌کارمی‌اندازد [1] بشمارد. انصاف باید داد که در این مورد حق با اوست ، و با عقل ظاهرکندی مرحلهٔ دیگری برای عقل به میان می‌آید که در آن معقولات حاصلهٔ مکتسبه به کار می‌افتد و به فعلیت تامهٔخودمی‌رسد و شرح‌آن درعقاید اخلاف‌کندی‌خواهد آمد. اما عبدالرحمن بدوی توجه خودرا معطوف به این داشته است که اصطلاحات کندی با افرودیسی یك سان نیست و تقسیم چهارگانهٔ او از عقل نیز غیر از تقسیم سه‌گانهٔ اسکندر است و هیچ‌کدام از عبارات اسکندر در مقالهٔ کندی به کار نرفته است . پس باید گفت که کندی با وجود اینکه شاید ترجمهٔ کتاب اسکندر را در دست داشته ولیکن به سبب تشخیص مغایرت‌آن با آرأ اصلی ارسطو ازآن تأثر نیافته وبه تفاسیر امثال ثامسطیوس و سیمپلیکیوس‌توجه کرده است .

آنچه در این میان مسلم‌است اینکه تحقیقات ژیلسون را در مورد تشابه آراء کندی با اسکندر نمی‌توان نـدیده گرفت ، ولیکن اختلافات این دوتن را نیز مورد غفلت نباید قرار داد. از اهم آنها یکی مسألهٔعقل ظاهر یا عقل ثانی است ، و دیگری

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

که برمقالهٔ کندی منتشره به‌انضمام تلخیص ابن رشد از کتاب نفس ارسطو نوشته است نیز می‌باشد (ص ۱۷۷ مجموعهٔ مزبور چاپ اول ۱۹۵۰)

(۱) رجوع شود به حاشیهٔ۱ازص۲۲۸ این‌کتاب

این است که در مقالهٔ کندی تصریحی به اینکه عقل اول چنانکه اسکندر گفته بود همان ذات خداوند است نیست ، بلکه بیشتر تأکید در این مطلب شده است که عقل اول صورت نوعیه یا صور نوعیهٔ اشیاء است که در مرحلهٔ فعلیت مطلقهٔ دائمه است. بدین ترتیب عقل اول در نظر کندی بیشتر از آنچه به عقل فعال افرودیسی مشابه باشد به عالم مثل افلاطونی یا عالم معقول فیلسوفان اسکندرانی مشابهت دارد . و از این حیث شاید احتمال عبدالرحمن بدوی به تأثیر ثامسطیوس وسیمپلیکیوس درآراء کندی چندان دور از حقیقت نباشد .

۶ ـ فارابی

معلم ثانی ابونصر محمدبن محمدبن اوزلغ بن طرخان فارابی در حدود سال ۲۵۷ هجری در فاراب از بلاد ترکستان ولادت یافته و به سال ۳۳۹ هجری در شهر دمشق درگذشته‌است. این فیلسوف مصنف کتب و رسائل مهمه‌ای مانند : آراء اهل المدینة الفاضله ، السیاسات‌المدنیه ، فی‌معانی‌العقل ، الجمع‌بین رأیی الحکیمین ، اغراض مابعدالطبیعه، ماینبغی ان‌یقدم قبل‌تعلم الفلسفه، عیون‌المسائل ، فصوص‌الحکم اثبات المفارقات ، تحصیل السعادة ، تعلیقات ، مسائل متفرقه ، احصاءالعلوم و بسیاری دیگر است که جملهٔ آنها حاوی قدر و اعتبار مسلم برای تعیین سیر تحولی افکار راجع به نفس‌وعقل در عالم‌اسلام و دراروپای قرون وسطی است ، و اینک سعی‌می‌شود تا رؤس عقاید او در این باب با توجه به آثار خود وی و تفاسیری‌که محققان‌از آنها به عمل آورده‌اند مذکور شود .

فارابی در تعریف نفس قول مشهور ارسطو را آورده وآن را « استکمال اول برای جسم طبیعی آلی ذی‌حیوة بالقوه» شمرده‌است [1] . باوجود این نباید نظر او را از هرجهت موافق بارأی‌ارسطودانست، زیراکه‌ارسطو آنجاکه نفس را کمال‌بدن‌می‌گفت کمال را به‌معنی‌صورت‌می‌گرفت ومنظور اواز قید«اول»برای «کمال»این بودکه‌همینکه

۱ـ مسائل متفرقه ص۱۸ چاپ حیدر آباد

جسم آلی ذی‌حیوة ازقوه به‌فعل در آمد، یعنی قوهٔ حیوة در آن فعلیت گرفت و صورت پذیرفت ، نفس برای آن حاصل‌می‌شود. خواه‌این‌فعلیت به‌کار افتد وخواص نوعیهٔ‌خودرا ظاهرسازد یعنی به‌کمال ثانی برسد، خواه به حال «قوهٔ تعین یافته» یا « فعلیت به کار نیفتاده» باقی ماند[1]. درواقع‌کمال اول حداقل فعلیت لازمه برای قوهٔ حیات است تـا بتوان نام نفس برآن‌گذاشت ، و هرگزارسطوراچنین قصدی نبود که هرگاه فعلیتی از مرحلهٔ بالاتر نفس راحاصل شود یعنی قوای آن به‌کارافتد، و فی‌المثل چیزی را ببیند ویاآوائی رابشنود، دیگرآن راصورت جسم‌آلی‌نتوان دانست. وحال‌آنکه قول‌صریح فارابی[2] براین است‌که نفس مادام‌که کمال نیافته و افعال خـود را به‌کار نینداخته و هم‌چنان به‌حال قوه وهیئتی‌که مستعد قبول تصاویر اشیاء است باقی مانده‌باشد ، مانند قوهٔ باصره قبل ازاینکه تصاویرمبصرات درآن حاصل شود، یاقوهٔ متخیله قبل‌ازاینکه تصاویرمخیلات درآن نقش بندد، یاقوهٔ ناطقه قبل از اینکه تصاویر معقولات در آن پدیدآید، صورت جسم است. اما همین‌که قوای نفس به‌کار افتاد و تصاویر محسوسات درحاسه یامخیلات درمخیله یامعقولات درناطقه پدید آمد ، یابه عبارت دیگر کمال ثانی حاصل شد[3]، دیگرنفس را نمی‌توان صورت بدن دانست . اگر چه این تصاویر مشابهتی باصورت دارد ولیکن نباید ازحد مشابهت فراتررفت و آنها را عین صورت شمرد، وهمین مشابهت نیزدرمراتب علیای قوای نفس رفته رفته‌کمترمی‌شود، تا آنجا که چون به تصاویر معقول می‌رسیم می‌بینیم که مفهوم‌آنها از معنی صورت بسیار دور

۱ـ رجوع شود به مبحث تعریف نفس درنظر ارسطو در جزء اول‌همین کتاب

۲ـ السیاسات المدنیه ص ۸۰ چاپ حیدرآباد

۳ـ فارابی نیز کمال اول راتشبیه به کتابت کاتب در حال خواب و خستگی و کمال ثانی را مانند کتابت کاتب در حین کتابت یا رؤیت بصیر در حین رؤیت و به طور کلی مانند حال کسی‌که عایق خارجی اورا ازفعل خود بازندارد دانسته است (السیاسات المدنیه ص ۳۴.

می‌گردد. اگر از این مقام نیز بالاتر رویم وعقل را قریب به عقل فعال بیابیم آثار مشابهت نفس باصورت یکسره زایل می‌شود. پس به قول فارابی جنبهٔ حیوانی نفس صورت جسم آلی است؛ اما همینکه قوای این نفس استکمال یافت یعنی احساس و تخیل به‌کار افتاد و تصاویر اشیاء محسوس ومخیل در آنها حاصل‌شد ازهمان دم رو به مفارقت می‌رود، واین‌گرایش به مفارقت آن را ازمعنی صورت دور می‌دارد، بی‌آنکه هنوز از هیولی جدا سازد. تا اینکه درمرحلهٔ فعلیت معقولات واتصال به عقل فعال و حصول مفارقت تامه دیگر نمی‌توان به هیچ وجه نام صورت برآن‌گذاشت[1]. اما اینکه صورت را به دوقسم‌کرده‌اند وقسمی ازآن رامفارق ومستغنی ازماده وقسم دیگر رامقارن و محتاج ماده دانسته‌اند فقط اشتراك اسمی را منظور داشته‌اند[2] والا جواهر مفارق را صورت نمی‌توان نامید.

بنابراین نفس چون فعلیت خود را به‌کار اندازد وازحد قوه واستعداد خارج‌شود دیگرصورت بدن‌نیست، یعنی تجردآن ازبدن خواه درمرحلهٔ احساس وتخیل وخواه درمرحلهٔ نطق وعقل (البته آنگاه‌که این قوا به فعلیت درمی‌آید وبه‌کارمی‌افتد) ثابت است. منتهی درمرحلهٔ نفس حیوانی احساس با وجود مباینتی که با صورت یافته است هنوزمشابهتی باآن دارد، ولیکن درمرحلهٔ نفس انسانی یاعقل این مشابهت را نیزاز دست می‌دهد ومجرد به معنی تام کلمه‌می‌شود. فارابی برای اثبات تجرد آن دلایلی آورده است: ازجمله‌اینکه نفس انسانی ادراك معقولات می‌کند وچون معقولات‌معانی مجرد است مدرك[3] آنها را نیز باید مجرد بشماریم، زیراکه اگرجسم یاجسمانی باشد احوالی‌که جسم ناگزیر ازداشتن‌آنهاست، مانند شکل ووضع ومقدار، درمعقولات‌تأثیر می‌بخشد وآنها را ازحال تجردکه لازمهٔ معقولیت است خارج‌می‌سازد. دیگراینکه

۱ـ السیاسات المدنیه ۱۲ـ۱۳

۲ـ السیاسات المدنیه ص ۸۰ چاپ حیدرآباد

۳ـ به ضم اول و کسر ثالث

نفس انسانی ادراك مستقیم بــه ذات خود دارد ، حال اگر این ذات وابسته به جسم و دارای حرکت جسمانی باشد لازم می‌آید که نفس نتواند به ذات خود شعور یابد ، مگر اینکه آلت جسمانی را نیز با آن ادراك کند ، و دربین آن ذات و این آلت آلت دیگری نیز وارد آید و سلسلهٔ آلات تا بی‌نهایت کشیده شود . و چون چنین نیست نفس آلت جسمانی ندارد و ذات آن که مدرك [1] خویش است متعلق به خود آن است نه اینکه موجود در آلت جسمانی و متعلق بـه غیر خود باشد . دیگر اینکه نفس انسانی اضداد را باهم ادراك می‌کند و چنین امری در ماده حاصل نمی‌تواند شد ، یعنی شیء مادی و جسمانی نمی‌تواند اضداد را باهم بپذیرد . دلیل دیگر کــه جنبهٔ اقناعی دارد این است کـه عقل پس از پیری نیرومندتر می‌شود یعنی ناتوانی و تباهی مادهٔ جسمانی موجب تباهی آن نمی‌گردد و به همین سبب مجرد از جسم است [2] .

امـا معقولات یعنی آنچه در قـوهٔ ناطقهٔ انسان مرتسم می‌شود بردوقسم است :

۱ــ معقولاتی کــه در جوهر خود معقول بالفعل است بی‌آنکه نخست معقول بالقوه باشد و از آن پس بـه فعلیت گـراید . این قسم از معقولات دارای وجـود مفارق از اجسام است ، و وجود آنها قائم به ماده نیست و تعقل آنها احتیاجی به انتزاع ندارد بلکه همان طور کــه ذات نفس مستقیماً معقول خود آن است این معقولات نیز همین حال را دارد [3] ؛ و هرکدام از آنها هم عاقل و هم معقول است [4] . ۲ ــ معقولاتی که با لذات معقول نیست و آنها صور اجسام مادی است از قبیل سنگ و گیاه و خلاصه هرآنچه جسمانی و مـادی و یا خود جسم و ماده و یا حتی عقل هیولانی باشد . این صور معقول بالقوه است و بعد از انتزاع از مـاده می‌تواند معقول بالفعل شود [5] . در

---

۱ ــ به ضم اول و کسر ثالث

۲ ــ فی‌اثبات‌المفارقات ص ۷

۳ ــ آراء اهل‌المدینة الفاضله چاپ‌مصر ص ۶۲

۴ ــ السیاسات المدنیه ص ۶

۵ ــ المدینة الفاضله ۶۲

این قبیل معقولات اتحاد عاقل ومعقول حاصل نیست[1]. به‌طوری‌که باید گفت هیچ‌کدام ازصور طبیعی دارای واقعیت خارجی جدا ازاشیاء جسمانی جزئی نیست وکلیات در عالم اعیان وجودمثالی ومفارق وقائم‌به‌ذات ندارند[2]، وبعدازحصول تصاویر محسوس‌در قوهٔ حاسه‌وتفصیل‌وترکیب آنهادرقوهٔ‌متخیله، بطرزی‌که‌بعداً بدان‌اشاره‌خواهدشد، در قوهٔ ناطقه پدید می‌آیند. وآن قوه‌ایست‌که نفس می‌تواند به وسیلهٔ‌آن معقولات رادریابد وزیبا وزشت را ازیکدیگر بازشناسد وصناعات وعلوم را حائز شود[3]. این قوه بی‌آنکه آلتی خاص درمیان اعضای بدن داشته باشد بردیگرقوای نفس‌ازقبیل متخیله وحساسه ریاست دارد.

قسم دوم ازمعقولات خود در دو مرحله تعقل می‌شود . درمرحلهٔ نخستین تعقل معقولات اولی است که مشترك درمیان همهٔ مردم است ویابهتر بگوئیم مشترك درمیان همهٔ کسانی است که از فطرت سلیمه برخور دارند[5] مانند ادراك این معنی که کل بزرگترازجزء است یا اینکه مقادیرمتساوی باشیء واحد متساوی است. این معقولات برسه‌گونه است: گروهی ازآنها اولیاتی است‌که درهندسهٔ نظری به‌کارمی‌رود ، گروه دیگراولیاتی است‌که درعلم به اعمال زشت وزیبای انسان مورداستفاده قرارمی‌گیرد، گروه دیگراولیاتی است‌که درعلم به احوال موجوداتی‌که مصنوع انسان نیست مانند آسمانها ومبدأ اول ومبادی دیگروآنچه ازاین مبادی حادث می‌شود واحوال هر یك از آنها و مراتب آنها نسبت به یکدیگر استعمال می‌گردد و حصول معقولات اولی برای انسان به منزلهٔ رسیدن انسان به کمال اول خویش است . مرحلهٔ دوم

۱ـ السیاسات المدنیه ص۶

۲ـ الدعاوی‌القلبیه‌آخرص۱۰ چاپ حیدرآباد

۳ـ المدینة الفاضله ص۴۸

۴ـ همان‌کتاب ۶۴ـ۶۶

۵ـ السیاسات المدنیه اوایل ص ۴۵

معقولاتی است که با استعمال معقولات اولی و استفاده از آنها به دست می‌آید . یعنی چون معقولات اولی نفس ناطقهٔ انسان را حاصل شد بالتبع تأمل وتفکر وتذکر وشوق به استنباط وتمایل به تحصیل مدرکات بداراده‌واختیار اورا دست می‌دهد و به تدریج معقولات دیگری برای او فراهم می‌آید و او را به کمال خود یعنی به سعادت می‌رساند[1] .

اما عقل در نظر فارابی چیست وچگونه است؟

فارابی رساله‌ای مخصوص دربارهٔ عقل نگاشته[2]. وددررسائل وکتب دیگر خود نیز درضمن کلام به اجمال یا به تفصیل به شرح آن پرداخته است . در رسالهٔ معانی العقل شش معنی مختلف برای عقل مذکورداشته که عبارت است از:

۱ـ معنی متعارف عقل که عامهٔ مردم در گفتگوی خود به کار می‌برند و بدین معنی برخی از کسان راعاقل می‌نامند.

۲ـ معنی مصطلح متکلمان آنجاکه می‌گویند که عقل چنین ایجاب می‌کند یا عقل این مطلب را رد می‌کند[3]

۳ـ معنی مصطلح منطق که ارسطودرکتاب برهان‌آورده است.

۴ـ معنی مصطلح اخلاق که درمقالهٔ ششم ازکتاب اخلاق‌آمده است.

۱ـ المدینة الفاضله ص ۴۸ چاپ مصروص ۵۰

۲ـ این رساله دراروپای قرون وسطی باترجمهٔ یوحنای اسپانیائی منتشرشد ورواجی بسیاریافت ونسخه‌های خطی آن همراه باکتاب عقل اسکندرومقالهٔ عقل‌کندی وگاهی همراه با بعضی از آثار ابن سینا که در همین موضوع بوده است در یکجا نوشته می‌شد ، ولیکن این ترجمه‌ها مغلوط و مبهم و پر از سقطات است (ژیلسون مآخذ یونانی و عربی . . . ص ۲۷)

۳ ـ ژیلسون این معنی را با کلمهٔ Raison مترادف می‌شمارد (ص ۲۸ همان مرجع)

۵ـ معنی مصطلح کتاب نفس.

۶ـ معنی مصطلح کتاب ما بعدالطبیعه.

چهارمعنی اول خارج ازموضوع روان شناسی عقلی وفلسفه اولی است ، وتنها دومعنی آخراست که بدین بحث ارتباط می‌یابد، وعقل به این معنی دارای چهار قسم یاچهارمرحله است:

عقل بالقوه ، عقل بالفعل ، عقل مستفاد ، عقل فعال[1] .

هر کدام ازاین مراحل نسبت به مرحلهٔ ماقبل در حکم صورت نسبت به ماده است. عقل منفعل درحکم ماده ایست که چون فعلیت باید عقل بالفعل می‌شود، وعقل بالفعل به منزلهٔ کمال وصورت برای عقل منفعل است ، و عقل منفعلی که فعلیت یافته است شبیه ماده[2] وموضوع برای عقل مستفاد می‌گردد ، وچون این ماده صورت عقل مستفاد راحاصل کرد قابلیت یامادهٔای برای آن حاصل می‌شود که می‌تواند مورد فیض عقل فعال قرار گیرد . تعدد این مراحل مانع وحدت آنها نیست ، زیرا که جملهٔ این مراتب شیء واحدی را صورت پذیر می‌سازد که همان عقل یا نفس ناطقهٔ انسان باشد[3] .

اینك شرح این مراحل:

۱ـعقل بالقوه - قول‌فارابی راجع به‌ماهیت آن دررسالهٔ معانی‌العقل گوئی همراه باتردید است، زیراکه می‌گوید: «عقل بالقوه یاخود نفس است، یاجزئی ازنفس‌است، یاقوه‌ای ازقوای نفس است،یاچیزی است‌که ذات‌آن‌آمادهٔ این است که ماهیات و صور

۱ـ همان مرجع ص ۴۲

۲ـ نه خود ماده

۳ـ واذا جعلت‌الهیئةالطبیعیة مادة العقل‌المنفعل‌الذی صار عقلاً بالفعل والمنفعل مادة المستفاد والمستفاد مادة العقل الفعال‌واخذت جملة ذالك‌كشیء واحد ... (آراء اهل‌المدینة الفاضله ص۸۵)

همهٔ موجودات را ازموادآنها انتزاع کند تا این صورراصورتی ازخودگرداند»[1]. امادر میان این شقوق مختلف به‌آسانی می‌توان رأی مختار اورا، خواه ازروی مابقی کلام وی درهمین مورد، خواه به استناد اقوال او در رسائل دیگر، تعیین کرد. اگر چه دربعضی ازرسائل او به عباراتی برمی‌خوریم که به موجب آنها عقل را می‌توانیم از جملهٔ اجزاء نفس بدانیم[2]، ولیکن برای‌تطبیق این قول باسایراقوال اوناگزیر ازآنیم که اجزاء را به قواتأویل نمائیم وقوه رانیزبه معنی استعداد محض وهیئت و قابلیت صرف‌که هنوزهیچ‌گونه صورتی‌نیافته است، ولیکن‌آماده‌برای اخذ صورت موجودات دیگراست، بشماریم. این قوهٔ ناطقه هیئت طبیعی است که می‌تواند موضوعی برای فعلیت باشد، یاقابلیتی برای درآمدن به صورت عقل‌بالفعل است[3]، یا استعدادی برای تعقل معقولات است[4]. وهمهٔ این اوصاف رامی‌توان درضمن عبارتی‌که از خود اوست جمع‌آورد وگفت‌که آن: «هیئت‌وقابلیتی است‌که مستعدآن است‌که معقولات را تعقل کند»[5] و یا به عبارت دیگر «هیئتی در ماده ایست[6] که بالطبع برای انسان حاصل می‌شود وآماده برای قبول تصاویرمعقولات است»[7]. ازهمهٔ این اقوال برمی‌آید که در ۀ منقول ازکتاب معانی عقل باید شق اخیر را برگزید و عقل بالقوه را استعدادی ای انسان دانست‌که صورموجودات را از مواد آنها انتزاع می‌کند و همهٔ آنها را رت خود می‌گرداند. این صور درواقع ازمواد خارجی خود جدائی ناپذیر است،

۱ـ معانی العقل ص ۴۲ ازمجموعهٔ چاپ لیدن به‌نام‌الثمرة المرضیه

۲ـ رأیی الحکیمین ص ۳۱ از مجموعهٔ چاپ لیدن والسیاسات المدنیه ص۱۳

۳ـ المدینة الفاضله ۸۴

۴ـ السیاسات المدنیه ۵

۵ـ السیاسات المدنیه ص ۵

۶ـ ماده به معنی ارسطوئی آن که مرادف باقوه‌و استعداد است

۷ـ المدینة الفاضله ص ۶۲

وجز برای اینکه صورت مادۀ عقلی انسان گردد از آن مواد جدا نمی‌شود[1]، وتا از آن مواد جدا نشود صورتی برای عقل بالقوه نمی گردد، زیرا که تنها مانع شیئی از اینکه عقل یامعقول باشد ماده است[2]. این صورمنتزع ازموادکه بی هیچ گونه مانعی صورت عقل بالقوه می‌شود همان است که معقولات نام می‌گیرد، یعنی نام آنها نیز از نام همان قوه‌ای که آنها را انتزاع کرده است مشتق می‌شود. این قوه را می‌توان به ماده‌ای که صورتی را می‌پذیرد تشبیه کرد. منتهی این تشبیه آنگاه درست است که بگوئیم که‌ماده‌ای که‌صورت را پذیرفته است به تمامی همین صورت گردد و این صورت درطول وعرض وعمق آن ماده چنان جاری وساری شودکه برای ماده هیچ‌گونه‌ماهیتی جدا از آنچه این صورت راست باقی نماند. ازهمین جا فرق مادۀ عقلی با مواد خارجی روشن می‌شود، زیراکه در مواد خارجی هرصورتی که برماده‌ای عارض شود تنها درسطح آن نقش می‌بندد وتمایز آن ماده ازاین صورت محفوظ می‌ماند، ولیکن مادۀ عقلی یاعقل بالقوه خود عین همان صورت می‌شود مثل اینکه فرض کنیم نقشی که برموم افتاده است چنان درموم نفوذکندکه ماهیت موم را ازمیان ببرد و موم معنی خود را ازدست بدهد و یکسره همان نقش‌گردد[3]. این قول اندکی محتاج امعان نظر است. هرجسمی مرکب ازماده‌ای وصورتی است واین جسم می‌تواند ماده‌ای برای‌قبول صورتی دیگر شود ولیکن با قبول این صورت ماهیت آن ماده از میان نمی‌رود. مگراینکه ماده را به معنی هیولای اولی یعنی استعداد محض و بسیط که هیچ گونه صورتی را دارا نیست بگیریم. چون دراین حال قبل ازتعلق صورت جدید هیچ‌گونه صورت وماهیتی برای ماده نبوده است می‌توان گفت که ماده فعلیت خود را تنها از همین صورت گرفته ویاخود همین صورت گردیده است و نام ونشانی از هستی پیشین

۱ـ معانی العقل ص۴۲

۲ـ السیاسات المدنیة ص۱۵

۳ـ معانی العقل ۴۲ـ۴۳

که درحکم نیستی بوده در آن به جای نمانده است . اگر عقل بالقوه را چنان که فارابی گفته است چنین بدانیم وجز هیئت طبیعی وقابلیت واستعدادی برای اخذصورت معقول ازخارج نشماریم وبا اخذ این صورت جدائی را ازمیانهٔ آن دوناپدیدبینگاریم نظراوتقریباً مطابق باعین تفسیراسکندرافرودیسی ازقول ارسطومی‌شود[1] .عقل بالقوه که فارابی آن راعقل هیولانی[2] وعقل منفعل[3] نیزنامیده است مشترك دربین همهٔ افراد انسان است وحصول این هیئت طبیعی نخستین رتبهٔ انسانیت[4] به شمارمی‌رود.

۲ـ عقل بالفعل ـ این عقل رافارابی دراغلب اقوال خود به همین نام می‌آورد ولیکن دربعضی‌ازموارد نیزعقل بالملکه[5] وعقل المنفعل الحاصل بالفعل وعقل‌المنفعل الکامل می‌نامد[6]، وحتی‌گاهی به تسیمهٔ آن به عقل منفعل اکتفا می‌کند بی‌آنکه قید دیگری بیاورد[7]. این اختلاف به حسب این است که‌گاهی این عقل رانسبت به عقل بالقوه که منفعل محض بود اعتبارمی‌کند وآن رابالفعل یامنفعلی که کمال یافته و به فعلیت رسیده است نام می‌نهد، وگاهی این عقل راکه عقل انسانی است درمقابل عقل فعال‌که عقل مفارق خارجی است قرار می‌دهد و ازاین جهت آن را مطلق عقل منفعل می‌نامد. این عقل صورت عقل بالقوه ومادهٔ عقل مستفاد است[8]. عقل بالقوه وقتی‌بدین

۱ـ رجوع شود به مبحث اسکندرافرودیسی درهمین کتاب

۲ـ المدینة الفاضله ص ۶۲

۳ـ همان کتاب ۸۴ و۸۵

۴ـ همان کتاب وهمان صفحات

۵ـ عیون المسائل ص ۶۴: ولهذا العقل مراتب یکون مرةً عقلاً هیولانیا ومرةً عقلاً بالملکه‌ومرةً عقلاً مستفادا

۶ـ المدینة الفاضله ۸۵

۷ـ رجوع شود به حواشی قبل

۸ـ معانی العقل چاپ لیدن ص۴۲

مقام می‌رسد که صورموجودات را ازمواد آنها انتزاع کند. این صورقبل ازانتزاع معقول بالقوه است و چون از مواد منتزع شد و در عقل بالقوه ارتسام یافت معقول بالفعل می‌گردد[1].

عقل بالقوه نیز درهمین حال وباهمین عمل بالفعل می‌شود، وچون به‌طرزی‌که قبلاً گفتیم بعدازقبول این صورماهیت جداگانه‌ای برای عقل بالقوه باز نمی‌ماندعقل ومعقول دراین مقام هردواتحاد می‌یابند، عاقل بودن عقل جز بدین معنی‌که عقل با قبول معقول به‌صورت آن درآید نیست ومعقول بودن صورت نیز جزاینکه با ارتسام در عقل صورت‌آن بشود معنی دیگری ندارد، یعنی عاقل بالفعل و عقل بالفعل و معقول بالفعل هرسه یکی است[2]. معقولات بالقوه چون انتزاع شد و به فعلیت رسید دیگر همان حالتی‌راکه قبل‌ازفعلیت داشت ندارد، یعنی وجود معقولات ازآن‌حیث که بالفعل است غیرازوجود بالقوهٔ آنها درعالم خارجی و درمرحلهٔ صور منطبعه در ماده است. این صور مادام‌که معقول بالقوه ومقرون به‌ماده است مقید به‌قیودوعوارضی از مقولات مختلف مانند این ومتی و وضع وکم و کیف و احیاناً فعل و انفعال است، اما بعدازاینکه صورت عقل یامعقول بالفعل گردید بسیاری از این مقولات از آن مرتفع می‌شود یعنی معقول بالفعل دیگر از قیدمکان وزمان وکم و کیف وامثال آن فارغ است، واگرگاهی چنین معقولی را تابع چنین مقولاتی قرار دهیم وازکی‌و کجاوچند وچون دربارهٔ آن سخن‌گوئیم به معانی دیگری است جزآنچه دربارهٔصور

۱ـ السیاسات المدنیه ۴۹ و ۵۰ ... ذلك بان یحصل له اولا العقل المنفعل ثم ان یحصل له بعد ذلك العقل المستفاد فبحصول المستفادیکون الاتصال بالفعل الفعال... فان العقل المنفعل شبیه المادة و الموضوع‌للعقل‌المستفاد... بهذه الاضافة الکائنة من‌العقل‌الفعال علی‌العقل‌المنفعل بان یتوسط بینها العقل المستفاد... وهم چنین المدینة الفاضله ۸۵

۲ـ معانی العقل ۴۳

منطبع درماده گفته می‌شود[1]. چون معقولی بدین ترتیب ازقوه به‌فعل گرائید، یا به عبارت دیگر، صورتی ازمادهٔ خود انتزاع یافت وصورت عقل گردید و بین آن‌معقول واین عقل اتحاد حاصل‌شد، به‌سبب امتیازی که دراین مرحله نسبت به‌مرحلهٔ ما بعد حاصل گردیده است مقولهٔ[2] خاصی ازوجود پدید می‌آید، یاموجود خاصی درجملهٔ موجودات عالم حاصل می‌شودکه می‌تواند همهٔ معقولات‌دیگررا نیزازقوه به‌فعل‌رساند یعنی انتزاع وتعقل‌کند.زیراکه عقل دراین مقام تنها نسبت به معقولی‌که به فعلیت رسانیده وتعقل‌کرده است عقل بالفعل است ونسبت به‌معقول دیگری که‌هنوزدرمرحلهٔ بالقوه باقی است عقل بالقوه است و می‌تواند آن را نیز فعلیت دهد و صورت خویش کند وبدین ترتیب همهٔ معقولات را یکایك درخود جمع آورد. این معنی برای عقل امکان دارد، زیراکه بطوری‌که قبلاً اشاره شد نفس انسانی یا عقل می تواند معانی مختلف یامتضاد را باهم بپذیرد ودریابد واین خود یکی از دلایل تجرد نفس ناطقه است[3]. عقل چون بدین مقام رسید یعنی همهٔ معقولات‌را بالفعل درخودگرد آورد و با خود یگانه ساخت آنگاه‌که عقل بالفعل‌را درمی یابد معقول آن موجودی خارج از ماهیت خودآن نیست، ودرواقع علم عقل به‌شیئی تعلق می‌گیرد که هم بالفعل ذات خود او وهم بالفعل‌ذات معقول اوست. اگرچه قبل ازاینکه عقل به‌ذات خود علم‌پیدا کند بازذات‌او به مقام فعلیت رسیده ومعقولات آن نیز فعلیت یافته بوده است،زیراکه اگر چنین نمی‌بود تنها علم بالقوه نسبت به‌ذات خود می توانست یافت ، و لیکن در این مقام یعنی درمرحلهٔ علم به‌ذات همین فعلیت عقل و معقول است که معلوم او می شود، یعنی عقل درمی‌یابد که معلوم‌آن که ذات خود آن است عقل‌بالفعل‌ومعقول بالفعل است ، وحال‌آنکه معلومات سابق خود یعنی صور منتزع از مواد خارجی‌را

۱ـ همان رساله ۴۳ـ ۴۴

۲ـ به اصطلاح ژیلسون ص ۳۱ از مآخذ یونانی وعربی . . .

۳ ـرجوع‌شودبه ص ۴۱ و ۴۲ از قسمت فارابی در همین کتاب.

می‌دانست که نخست بالقوه بوده وازآن پس انتزاع شده وبه‌فعلیت رسیده‌است، ووجود مفارقی که بعد ازفعلیت به‌دست‌آورده غیر ازوجود سابق آنهاست که مقرون به ماده بوده است . پس علم عقل به‌ذات خود علم به عقل بالفعلی است که صورت معقولی را بعدازمرور آن ازقوه به فعل پذیرفته است، یا به‌عبارت دیگر ، علم به‌معقول بالفعلی است که عقل بالقوه‌را صورت فعلیت بخشیده است [1]. وبه سبب همین فعلیت عقل با صورتی که معقول آن وعین خودآن است منتهای مشابهت را به جواهر مفارق‌حاصل می‌کند [2].

۳ـ عقل‌مستفاد ـ انجام‌سخن‌دربحث پیشین این‌بودکه‌چون همهٔ‌صور تعقل شد و یکایك‌درعقل‌جمع آمدوباانتزاع آنها ازماده واجتماع آنهادرعقل وصول به‌مرحلهٔ‌فعلیت کامله‌برای عقل‌حاصل شدواین‌عقل‌بالفعل به ذات خودنیز که همهٔ‌صور معقولات درآن مندرج است علم بالفعل یافت مشابهتی بسیار در میان عقل و جواهر مفارق پدید می‌آید [3]. به‌طوری‌که عقل‌دراین مرحله قادر به ادراك‌صور معقول مفارق از ماده نیز می‌شود. چنین عقلی‌را عقل‌مستفاد می‌نامیم. این قسم ازمعقولات چنانکه قبلاً گفته‌ایم

۱ـ معانی العقل ۴۴و۴۵

۲ـ السیاسات المدنیه ۱۳

۳ـ البته باوجود مشابهت هنوز بااین جواهر متفاوت است زیراکه علاوه بر سنخیت بااین جواهر که موجب استفاده ازآنها می‌شود با اشیائی که دررتبهٔ مادون‌آنهاست نیز مرتبط است ، یعنی هم مستفیض ازآنها وهم مفیض به اینهاست ، اماآنگاه‌که عقل را مفارقت‌تامه حاصل می‌شود (یعنی ترك آلت مادی را می‌گوید) رابطهٔ‌آن بامادون خود می گسلد وفیضی ازآن به‌اشیاء نمی‌رسد وتنها وجود خود آن‌همواره درجوهریت خودمحفوظ می‌ماند، و چنین وجودی علت غائی است بی‌آنکه علت فاعلی باشد . السیاسات المدنیه صفحهٔ ۱۳

صوری است که همواره درفعلیت بوده وهرگز ماده‌ای نداشته است و به همین سبب مانند قسم دیگر احتیاج ندارد که ازماده انتزاع شود ویا ازقوه به فعل درآید. بلکه عقل همان طور که ذات خودرا بعداز قبول معقول وحصول فعلیت تامه در مـی‌یافت بـدیـن معقولات نیز درحال مفارقت وفعلیت برمی‌خورد ووجود آنها بعداز اینکه معقول شد عین وجودی است که قبل ازمعقولیت داشت . عقل بالفعل بعد از اینکه نسبت به همهٔ معقولات مخالط[1] باانتزاع آنها ازمادهٔ خود علم بالفعل حاصل کرد و باعلم بدانها بـه ذات خود نیز عالم شد وآنگاه توانست این معقولات مفارق را نیز که به سبب فقدان ماده مستغنی ازانتزاع است در یابد به مرحلهٔ عقل مستفاد می رسد .[2] این معقولات مفارق به‌منزلهٔ صورتی برای عقل مستفاد است وعقل مستفاد به منزلهٔ صورتی برای عقل بالفعل وعقل بالفعل به منزلهٔ صورتی برای عقل بالقوه است وعقل بالقوه مشابهت بـه ماده دارد. به‌سبب‌همین‌مجانست باماده‌است که‌می‌تواند باصور جسمانی مرتبط‌شودواین صوررا ازمادهٔ آنهاانتزاع کند وبعداز انتزاع آنها درمراتب‌تجرد اندک‌اندک‌ارتقاء بخشد تا به‌مقام جوهرمفارق‌رساند. اگراین‌جواهرمفارق‌نیز دارای مراحل‌مختلف صعودی‌در کمال‌باشد کامل‌ترین آنها صورتی برای‌آنچه درکمال پائین‌تر از آن است می گردد و به‌همین ترتیب نزول‌درمراحل کمال حاصل می‌شود تا به‌ناقص‌ترین مراحل که عقل‌مستفاد باشد فرودآید واین انحطاط هم‌چنان دوام می‌یابد تا ازعقل مستفاد به‌عقل بالقوه واز آنجا به‌نفس حیوانی نازل شود ودر مراتب نفس نیز ازیکی بد دیگری فرود آید تا به طبیعت برسد. این سیر هم‌چنان درطبیعت نیز تا اسطقسات که موضوع آنهاهیولای اولی است کشانیده می‌شود. سیر صعودی درجهت مقابل باعبور ازهمین مراتب‌حاصل می‌آیدتادوباره‌به‌عقل‌مستفاد وازعقل‌مستفادبه‌جواهرمفارق‌برسد. بدین ترتیب‌عقل مستفاد درمراحل معرفت مانند نجوم‌درمراحل وجود است که حد فاصل ورابط در بین اشیاء

۱ـ یعنی صور مقارن باماده.

۲ـ معانی‌العقل۴۵ والمدینة الفاضله۸۴

هیولانی ومخالط بااشیاء مجرد و صور مفارق است [1]. تفاوتی که‌ادراك معقولات مخالط بامعقولات مفارق‌دارد این است که‌گروه اول‌چون مقرون به‌ماده‌است بایدازماده‌انتزاع شودوبه تدریج روبه تجرد ومفارقت رود تادرعقل بالفعل فعلیت یابد و آنگاه صورت عقل‌یامعقول‌آن‌گردد،و بدین‌ترتیب تعقل‌آنهابه طور غیرمستقیم یعنی ازراه‌انتزاع‌است. اما گروه دوم چون خود جدا ازماده است‌احتیاجی به سیر تدریجی برای فعلیت‌یافتن درعقل ندارد یعنی معقول شدن‌آنها به‌طور مستقیم و یا از راه شهود است. اما آنچه احتیاج به‌توضیح دارد این است‌که این جواهر مفارق وصور بالفعل که‌فارابی از آنها سخن می‌گوید چیست وچگونه است ؟ ظاهر مطلب‌حاکی ازآن‌است که‌این‌صورمفارق از نوع مثل افلاطونی ویاچیزی مشابه‌آنها باشد،ولی، اگربه‌یادآوریم‌که فارابی‌دریکی ازاقوال‌خودکه قبلاً به‌مفادآن‌اشاره شد[2] منکر مثل افلاطونی‌است[3]، تبیین مطلب‌اندکی مشکل‌تر می‌شود، وبرای رفع اشکال بهتر آن است که به‌بیان خود او در تأویل مثل افلاطونی وتطبیق‌آن بافلسفهٔ ارسطو رجوع نمائیم. وی در طی این بیان با استمداداز اثولوجیای‌منسوب به‌ارسطوکه‌در اصل مجموعه‌ای ازفقرات منقوله از تسعیات‌پلوتینوس است می‌گویدکه، چون خدا مبدأ همه اشیاء است، ناچار باید صور این اشیاء را در علم خدا موجود بدانیم واین صوررا مانند ذات خود او پایدار وزوال ناپذیر ومصون ازتغیر وتبدل بشماریم ، وگرنه لازم می‌آید که ایجاد الهی برسبیل جزاف وبدون قصد وغرض باشد. پس‌اگر مثل مفارق را واقع در مقام دیگری خارج از ذات خدا و قائم به‌ذات خود بگیریم نمی‌توان قائل به وجود آنها بود ، ولیکن اگر این مثل را واقع در علم خدا و به منزلهٔ صور اشیائی که خدا اراده به ایجاد آنها کرده است

---

۱ ـ معانی العقل ۴۶

۲ـ رجوع شود بەمبحث معقولات درقسمت فارابی‌از همین‌کتاب حاضر

۳ـ ... وان‌الامورالکلیه‌لیس‌لهاوجودفی‌الاعیان... وان‌المثل والصور الطبیعیه‌لایجوز ان توجد مفارقة قائمة بذواتها.. الدعاوی‌القلبیه‌ص ۱۰

بشماریم عین صواب‌است، و برخلاف آن نمی‌توان رفت[1]. بنابراین صورمفارقی که از خارج به‌عقل می‌رسد و اخذ این صور موجب تسمیهٔ عقل در این مرحله از مراحل ارتقائی خود به عقل مستفاد می‌شود واقع در علم ربوبی وقائم به‌ذات باری است. به همین سبب، وصول این صوررا به‌عقل مستفاد می‌توان به منزلهٔ وحی دانست، منتهی باید درنظرگرفت که‌ارتباط سبب اول به‌نفس انسان ووصول‌فیض‌ازآن مبدأ به‌این‌مورد به‌طور مستقیم نیست، بلکه در میان این‌دو وسائطی است که‌به اصطلاح‌فلسفی اسباب ثوانی یاعقول افلاك و به‌اصطلاح دینی روحانیون یاملائکند. و آنچه مستقیماً واهب صور به‌نفس انسان است و بعدازاسباب ثوانی قراردارد همان است که فیلسوفان عقل فعال می گویند و ارباب ادیان روح‌القدس یاروح‌الامین می‌نامند و مرتبهٔ اورا عالم ملکوت و نظایر آن می‌خوانند[2].

عقل فعال.ـ قوهٔ ناطقه که موجب انسانیت انسان‌است به‌ذات‌خود عقل بالفعل نیست[3] و به حکم طبیعت خود قدرت به این نداردکه‌ازپیش خود عقل بالفعل گردد[4]. هم‌چنین معقولات بالقوه یعنی آنهاکه‌قائم به‌ماده و واقع دراشیاء جسمانی است[5] خود به خود نمی‌تواند معقول بالفعل گردد، بلکه این‌هردو یعنی عقل‌بالقوه‌ای که‌در انسان است و معقولات بالقوه‌ای که دراجسام جای دارد محتاج این‌است‌که شیء دیگری آنهارا از قوه به‌فعل درآورد[6] واین شیءکه عمل واحدی بادو جنبهٔ مختلف انجام می‌دهد یعنی هم معقولات بالقوه‌را فعلیت می‌دهد وهم باحصول چنین معقولاتی در قوهٔ ناطقهٔ انسان

۱ـ الجمع بین‌رأیی الحکیمین ۲۷ـ ۲۹

۲ـ السیاسات المدنیه‌ص۴ چاپ حیدرآباد و مواضع دیگر.

۳ـ السیاسات‌المدنیه‌ص۶

۴ـ المدینة‌الفاضله ۶۲ والسیاسات المدنیه۶

۵ـ رجوع شود به‌مبحث معقولات ازقسمت فارابی درهمین‌کتاب.

۶ـ المدینة الفاضله ۶۲و۶۳

این قومرا نیز به‌فعلیت می‌رساند عقل فعال نام دارد[1]. وآن جوهری است‌که با لذات عقل بالفعل ومفارق‌ازماده است[2] نه‌جسم‌است ونه واقع درجسمی است[3] وهرگزدرماده‌ای نبوده ونخواهد بود[4]. عقل فعال‌ازجملهٔ‌مبادی شش‌گانه‌ایست‌که قوام همه‌چیز بدانهاست ودر مرتبهٔ سوم ازاین مبادی یعنی بعدازمبدأ اول[5] واسباب‌ثوانی[6] واقع است،وآخرین مبدأ ازمبادی غیر جسمانی و به عبارت دیگر یازدهمین عقل مفارق است[7]. اشیاء مفارقی‌که به‌جوهر خودهم عقل وهم معقول است در مقام این عقل پایان می‌پذیرند و اشیاء محسوس ومتغیر مادون فلك‌قمر که صورت درآنها مخالط باماده است ومعقولیت آنها فقط بالقوه می‌تواند بود .بعدازآن‌آغاز می‌شود. عقل فعال‌مانند هرکدام‌ازعقول مفارق دیگر متفرداست وتعدد نمی‌پذیرد[8] وچون ضدآن باید در ماده باآن مشترك باشد، وعقل فعال از ماده‌عاری‌است، این عقل‌را ضدی‌نیست[9]. وچون تکثر افـراد در نوع‌واحد به‌سبب اختلاف موضوعات‌آنها ، یعنی به‌سبب موادی است که صورت این نوع بدانها تعلق می‌گیرد ، عقل فعال و هرعقل مفارق دیگری افراد کثیر نمی‌تواند داشت، بلکه نوع‌آن منحصردرفرد آن‌خواهد[10] بود .

۱ـ السیاسات المدنیه۶ ومعانی العقل ۴۷ومواضع‌دیگر.

۲ـ معانی العقل ۴۶

۳ـ السیاسات المدنیه ۲

۴ـ المدینةالفاضله۶۲

۵ـمنظور خداست

۶ـ منظورعقول افلاك است

۷ـ المدینةالفاضله ۲۴

۸ـ المدینة الفاضله ۲۸ـ۲۸

۹ـ المدینة الفاضله ۲۸ـ ۲۹

۱۰ـ المدینة الفاضله۲۸-۲۹.

عقل فعال ازیك طرف عاقل بداشیائی است که بالذات معقولند و آنها عبارتند ازذات باری، واسباب ثوانی وذات خودعقل فعال . ازطرف دیگر عاقل به اشیائی است که بالذات معقول نیستند، بلکه، چنانکه دربدو مقال اشاره شد، بهوسیلهٔ همین عقل فعال معقول بالفعل می‌شوند[1] وبعضی از آنها[2] عقل بالفعل نیز می گردند ، یعنی از رتبهٔ طبیعی خود به مرتبهٔ بالاتری ازهستی فرامی‌روند[3]. این مرتبه، اگرچه بالذات اختصاص بهعقل فعال‌دارد[4] ، آحاد انسان نیز بعد از تعقل معقولات بالفعل و اتحاد باآنها می‌توانند بدین رتبه ارتقاء جویند[5]. این‌ارتقاءکه حداکمل سعادت برای‌نفوس انسانی‌است[6] درحین مفارقت آنها ازاجسام‌حاصل می‌آید[7]،امادرحین مقارنت بااجسام نیز ارتسام معقولات بالفعل درقوهٔ ناطقه و حصول عقل مستفاد موجب این می‌شود که عقل انسان بهمرتبهٔعقل‌فعال‌نزدیك شود زیراکه عقل مستفاد وعقل‌فعال‌مشابهتی‌بسیار به

۱ـ السیاسات المدنیه۶.

۲ـ منظور عقل بالقوهٔ انسان است که چون معقولات بالقوه تحت تأثیر عقل فعال ،قولیت یافت و باعقل بالقوهٔ انسان اتحاد پذیرفت عقل بالقوه از طریق همین اِتحاد به امعقل بالفعل ارتقاء می‌جوید . پس اگرچه‌تنها عقل بالقوه است که عقل بالفعل‌می‌شود، ن این فعلیت بعد ازاتحاد بامعقولاتی است‌که ازقوه بهفعل گرائیده است ،در واقع همهٔ قولات بهمقام عقل بالفعل رسیده ودر رتبهٔ عقل فعال واقع شده‌است.

۳ـ السیاسات المدنیه ۶

۴ـ المدینةالفاضله ۲۸: وکل واحد من‌العشرة منفرد بوجوده ومرتبته».

۵ـ السیاسات المدنیه‌صفحه۳:«...وذالك‌ان یصیر الانسان فی مرتبةالعقل‌الفعال»

۶ـ السیاسات المدنیه‌صفحهٔ ۲

۷ـ همان مرجع وهمان‌صفحه:«وذلك‌بان تحصل مفارقاً للاجسام...»

یکدیگر دارد.[1] وبدین ترتیب عقل فعال همهٔ نفوس ناطقه‌را بعداز وصول به‌حداکمل فعلیت ومفارقت دررتبهٔ خود شامل می‌شود[2]. باوجود همهٔ این کمالات عقل فعال عاری ازنقصی نیست، و نقص آن درهمین است که وجودآن مستفید ازغیراست یعنی فائض از وجودی کاملتر ازآن وتابع چنین وجودی است واین نقص شامل همهٔ عقول مفارق و به طورکلی مشترك درهمهٔ موجودات غیرازمبدأ اول‌است[3].

عقل فعال دارای صور همهٔ موجودات وهمه اشیاء است[4]. یعنی هر صورتی را که ما امروز درهمهٔ اشیاء می بینیم ومی‌شناسیم ، مفارق ومنتزع‌ازمواد واعراض‌آنها، درعقل فعال وجود دارد[5]. منظور ازقید صفت منتزع برای‌آن صور این‌نیست‌که‌ابتدا درماده‌ای بوده وآنگاه ازاین ماده جدا شده‌باشد، بلکه پیوسته در عالم تجرد بوده و هست وخواهدبود[6]، وازهمین عالم به مادهٔ اولی ومواد دیگر فائض می‌شود[7]. منتهی

۱ـ العقل الفعال... بنوع ماعقل بالفعل قريب‌الشبه من‌العقل المستفاد... معانی‌العقل صفحهٔ ۴۶ ـ۴۷.والعقل‌الفعال‌هو نوع من‌العقل‌المستفاد. معانی‌العقل ص۴۷

۲ـ السياسات المدنيه صفحهٔ ۳:«والعقل الفعال بذاته واحدة أيضاً ولكن رتبة يحوز ايضاً ماتخاص من‌الحيوان الناطق وفاز بالسعاده»

۳ـ السياسات المدنيه صفحهٔ ۱۲.

۴ـ معانی‌العقل صفحهٔ۴۸ :«وصورالموجودات هی‌فيه‌لم‌تزل ولاتزال...فان‌الصورالتی هی‌اليوم فی‌مواد هی فی‌العقل الفعال صور منتزعه.

۵ـ درمورد تشابه وتفاوت این صور با مثل افلاطونی رجوع شود به مبحث معقولات درقسمت فارابی درهمین کتاب حاضر.

۶ـ رجوع شود به‌حاشیهٔ سابق.

۷ـانما انحدث فی‌امرالمادة الاولی وسائرالمواد بان‌اعطيت‌الصورالتی‌فی‌العقل‌الفعال والموجودات التی قصدايجادها قصداًاولا فی‌مالدينا وهی تلك‌الصور...معانی‌العقل‌ص۴۸

بقیهٔ‌حاشیه درصفحهٔ‌بعد

آنگاه که قائم به عقل فعال است بسیط و نامنقسم است، وچون به هیولی تعلق گرفت و درآن واقع شد به اقتضای خاصیت ماده که جز صورت منقسم را نمی‌پذیرد تقسیم پذیر می‌شود[1]. بنابراین صوری که هیولای اولی ومواددیگر آنهارا پذیرفته‌اند از این حیث که مخالط ومنقسم است با صور مفارق و نامنقسم عقل فعال تفاوت دارد و تنها اشباهی از آنهاست[2].

مادهٔ اولی در مراتب کمال برحسب آنچه در امکان و استعداد آن و مقتضای طبیعت آن است ، به ترتیبی که ذکر آن در اینجا موردی ندارد ، ارتقاء می‌جوید و صور متوالیهٔ مترتبه را می‌پذیرد تا به مقامی رسد که قابل مفارقت از ماده گردد و جای آن باشد که صورت معقول مجردی حاصل آید . یعنی این صور ، که مادام که در ماده بود آنهارا فقط می‌توانستیم معقول بالقوه بدانیم ، براثر سیر در مراتب کمال به عنایت عقل فعال به‌جائی می‌رسد که می‌تواند با مفارقت از ماده معقول بالفعل گردد[3] . اما حصول این امر مستلزم شیئی ممتاز از اشیاء دیگر است که عقل بالقوه

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

و ناگفته نماند که ایجاد مادهٔ اولی واستکمال آن به اخذ صور وارتقاء آن به مقام سایر مواد به مشارکت جسم سماوی یا طبیعت مشترکهٔ اجسام سماوی، با عقل فعال انجام می‌گیرد (السیاسات المدنیه: صفحهٔ ۲۴) و (المدینة الفاضله آغاز صفحهٔ ۲۷) ولیکن کمالاتی که از مرحلهٔ امور طبیعی فراتر است جنبهٔ عقلی دارد واجسام سماوی را دراعطای آنها تأثیر نیست بلکه تنها درشأن عقل فعال است . السیاسات المدنیه صفحهٔ ۴۱ .

۲– غیر انها لما لم یکن ایجادها هنا الا فی المواد کونت هذه المواد وهذه الصور فی العقل الفعال غیر منقسمه وهی فی المادة منقسمه ولیس یستنکر ان یکون العقل الفعال هو غیر منقسم او یکون ذاته اشیاء غیر منقسمه (معانی العقل صفحهٔ ۴۸) .

۳– یعطی المادة اشباه ما فی جوهره فلا تقبله المادة الا منقسماً ... (معانی العقل ۴۸).

۴ – با توجه به اینکه کمال خود به یك معنی در ابتعاد از ماده و سیر به جانب مفارقت است که خود به معنی معقولیت است .

در آن باشد . و آن وجود انسانی است که می‌تواند معقولات را در خود بپذیرد و با قبول آنها هم خود او و هم‌صورمعقول به مقام فعلیت نائل آید . پس از یك‌طرف سیر تکاملی هیولای اولی در قبول صور متوالیه و از طرف دیگر سیر تکاملی قوای نفس‌درمراحل‌مختلفه بدانجا می‌رسدکه عقل بالقوهٔ انسانی‌با معقول بالقوهٔ خارجی‌باهم تلاقی‌کنند وبا این‌تلاقی‌هردو به‌مقام‌فعلیت‌برسند،وبا این‌فعلیت‌اتحاددرمیان‌آنهاحاصل آید. پس فعلیت معقول جز با فعلیت عقل میسر نیست ، و این امر جز در نفس‌انسانی حاصل نتواند شد . بدین ترتیب که ، نفس چون در مراحلی از کمال ارتقاء جست و قوای حساسه و نزوعیه و متخیله به توالی برای آن حاصل‌گردید و به مقامی‌رسید که عقل بالقوه یا آمادگی برای قبول معقولات آن را حاصل آمد ، عیناً همان طور که در مورد ماده معمول می‌شد [1] فیضی از طرف عقل فعال بدان اعطاء می‌شود ، تا مبدأی برای کوشش آن از پیش خویش برای وصول بـه کمالات باقیه و توانائی آن در این راه باشد. آن مبدأ معقولات یا معارف اولی‌است [2] که مقدمهٔ‌ادراك معقولات ثانیه است ، و معقولات ثانیه آنگاه کـه جملگی بالفعل نفس را حاصل گردد عقل مستفاد حاصل می‌شود کـه قابـل ادراك مستقیم معقولات مفارقه از عقل فعال بـدون احتیاج بـه انتزاع آنها از مواد جسمانی است ، و در این مقام هرچـه از معقولات در عقل فعال است در عقل بـالفعل انسان نیز حـاصل می‌شود و شباهت تامه در بین این دوپدید می‌آید . با این تفاوت که ترتیب وجودآنها در عقل‌فعال مفارق برعکس ترتیبی است که در عقل‌بالفعل انسانی دارد . چه ، عقل انسانی از آنچه در نزد آن معلوم‌تر و معروف‌تر باشد آغاز شناختن می‌کند تا اندك اندك بدانچه مجهول‌تر است فرارسد و ، چون صورتهای ناقص‌تر و پست‌تر یعنی آنها کـه به ماده و احوال آن

---

۱ ــ از طرف جسم سماوی .

۲ ــ السیاسات المدنیه صفحه۴۱ ــ برای تمییز معقولات اولی‌ازمعقولات ثانیه‌رجوع شود بدانچه قبلاً در همین مبحث مربوط به فارابی گفته شد .

نزدیک‌تر است برای انسان به اقتضای طبع مخالط او در زندگی این جهان معلوم‌تر است ، ناگزیر ترتیب حصول معقولات در عقل انسان چنان است که از ناقص شروع شود و به کامل سیر نماید ، ولیکن در عقل فعال نخست صور کامله و حتی اکمل صور معقول و معلوم می‌گردد و آنگاه با استفاضه از آنها صور معقولی که درجه پائین‌تری از کمال دارد متقرر می‌شود [1]

اینك ببینیم فیضی که از عقل فعال به نفس انسان می‌رسد و موجب فعلیت معقولات و فعلیت عقل می‌شود چیست و چگونه است ؟ - فارابی در این مورد از تمثیل مشهور ارسطو با اندك تفاوتی استفاده کرده و گفته است که نسبت عقل فعال به عقل منفعل مثل نسبت خورشید به قوهٔ بینائی است . بینائی ماهیتی واقع در مادهٔ چشم است . از یك طرف مادام که چشم در تاریکی باشد چیزی را نمی‌بیند ولیکن قوهٔ بینائی دارد و آنگاه که روشنائی خورشید بر آن بتابد و تاریکی را از میان ببرد این قوه به فعلیت می‌رسد ، از طرف دیگر رنگها نیز مادام که در ظلمت واقع است تمایزی با هم دیگر ندارد و ترتبی در میان آنها که اختلاف آنها را پدیدار سازد برقرار نیست ، ولیکن امکان اینکه رنگها از هم جدا شود و هرکدام از آنها معنی خاص خود را پیدا کند حاصل است و این امکان براثر تابش نور خورشید به فعلیت می‌گراید . پس نه قوهٔ بینائی از نزد خود قدرت به این داردکه چیزی را بالفعل ببیند نه‌رنگها را این توانائی حاصل است که خودرا رنگ بالفعل گردانند ، بلکه تابش نور خورشید از خارج موجب می‌شود که چشم و رنگ هردو روشن شود و این روشنائی در یك لحظه و با یك عمل هم رنگ را مرئی بالفعل و هم چشم را رائی بالفعل می‌سازد [2] . به همین ترتیب عقل فعال فیضی به عقل هیولانی و به معقولات بالقوه می‌رساند و هردو را یك باره به فعلیت می‌کشاند. بدین ترتیب معقولات‌بالقوه

---

۱ - فی‌معانی العقل صفحهٔ ۴۷-۴۸

۲ - رجوع شود به جزء اول کتاب حاضر و کتاب ارسطو در بارهٔ نفس ۴۳۰الف۱۵

که هیئتی واقع در محسوسات محفوظه در قوهٔ متخیله است معقول بالفعل می‌شود ودر عقل بالقوه ارتسام و با آن اتحاد می‌پذیرد.[1] اما تفاوتی که بیان فارابی از این تشبیه با بیان ارسطو دارد در این است که ارسطو مبدأ فعلیت‌بخش را شبیه نور می‌دانست و از اینجا این اشکال براو وارد می‌شد که نور خود قوه ایست که باید تحت تأثیر عامل دیگری فعلیت یابد، و حال آنکه عقل‌فعال دارای فعلیت ذاتی و جوهری است و قابل تشبیه به‌نور نیست[2]. ولیکن فارابی این مبدأ راشبیه‌خورشید می‌داند وبدین ترتیب جنبهٔ جوهری عقل فعال را تأکید و مشابهت این تمثیل‌را با آنچه افلاطون در رسالهٔ‌جمهوری آورده بود تکمیل می‌کند.

بنابراین عمل عقل فعال عنایتی است که به حیوان ناطق می‌یابد و قصد او از این عنایت این است کـه وی را بـه بالاترین مراتب کمال برساند و تحصیل سعادت قصوی را برای او نماید[3]. این سعادت در حصول مفارقت از ماده به حـد امکان و تحصیل صور معقوله و وصول به مرحلهٔ عقل مستفاد است، پس بالجمله‌کار عقل فعال این است که انسان را به مرحلهٔ عقل مستفاد برساند و چون بنا به شرحی که گذشت برای وصول بدین مرحله نخست باید از قوه به فعل مرورکند، و این معنی جزبدین وسیله که معقولات نیز از حال قوه به حال فعلیت درآید میسر نیست، باید صوری از عقل فعال به جهان زیرین افاضه شودکه به سبب تعلق به ماده ناچار درابتدامعقول بالقوه است، و از آن پس با عبور از مراحل احساس و تخیل و تعقل معقول بالفعل می‌شود و عقل را نیز با خود به فعلیت در می‌آورد و سر انجام آن را به مرحلهٔ عقل مستفاد ارتقاء می‌دهد. پس باید گفت که اصلاً سبب افاضهٔ صور از عقل فعال به

---

۱ ــ المدینة الفاضله ۶۳ــ۶۵ و معانی العقل ۴۷ و السیاسات‌المدنیه ۷.

۲ ــ رجوع شود به مسائل متشابه در آرا ارسطو در جزء اول این‌کتاب.

۳ ــ العقل الفعال فعله العنایة بالحیوان الناطق و التماس تبلیغه‌اقصی مراتب الکمال الذی للانسان ان یبلغه و هوالسعادة القصوی (السیاسات المدنیه۳)

مواد این جهان نیز ایصال انسان است به مرحله ای که حد سعادت وکمال‌اوست[1].
در این مرحله انسان می‌تواند با عقل‌فعال‌اتصال و اتحادپذیرد وصورمعقول رامستقیماً و بدون احتیاج به طی‌مراحل انتزاع از مخزن عقل فعال به دست آورد. این مرحله یعنی حلول عقل فعال در انسان، عالی‌ترین مراحلی است‌که در زندگانی این جهان می‌توان بدان رسید[2]. کسی که این مقام را به کمال و تمام به دست آورد، یعنی از حیث تمام قوای خود مانند عقل نظری و عقل عملی و قوهٔ متخیله با عقل فعال یگانه شود، مقام نبوت دارد، و وحی جزبدین معنی نیست کـه عقل انسان صور اشیاء را از عقل‌فعال اخذ کندبی‌آنکه محتاج‌اکتساب آن ازمواد جزئی‌باشد. بدین ترتیب عقل فعال چنانکه در صدر مقال گفتیم به منزلهٔ ملك وحی یعنی روح‌القدس یا روح‌الامین است کـه‌مستفیض از مبدأ اول و مفیض به فرد اکمل انسانی است و این فرد اکمل کسی است کـه حائز صفات ریاست برمدینه و ارشاد مردم در تحصیل سعادت است[3].

بقای نفس. ـ نفس‌ناطقه برخلاف آنچه افلاطون می‌گفت قبل از وجودبدن وجود ندارد، و برخلاف آنچه اصحاب تناسخ می‌گویند تعلق نفس واحـد به ابدان مختلف و انتقال آن از جسدی به جسد دیگر ممکن نیست، و هم چنین تعلق نفوس متعدد به بدن واحد نیز امکان ندارد. بلکه نفس ناطقه که در حقیقت همان انسان

---

۱ ـ این نتیجه را که به طور منطقی از صریح اقوال فارابی می‌توان استنباط کرد ژیلسون نیز تأیید کرده است. رجوع شود به صفحات ۳۴ و۳۵ از مقالهٔ مآخذ یونانی و عربی . . .

۲ ـ و ضمناً آن را مخالف با این قاعدهٔ مشهوردانسته است که فعل اعلی را بااسفل نمی‌توان تبیین کرد، یعنی اسفل را غایت برای فعل اعلی نمی‌توان دانست.

۳ ـ السیاسات المدنیه ۴۹ و المدینة الفاضله ۸۵ و ۸۶ و بسیاری از مواضع دیگر در کتب مختلف.

است جوهر واحدی است که آنگاه که مادهٔ مستعدی برای قبول آن پدید آید از واهب صور یا عقل فعال فائض می‌شود، و بدین ماده که بدن یا چیزی است که می‌تواند به صورت بدن درآید تعلق می‌گیرد و فروع و قوای آن در اعضای بدن پراکنده می‌شود[1]. اما آنگاه که نفس ناطقه، به طریقی که شرح آن گذشت، فعلیت یافت و به مقام عقل فعال درآمد چون مفارق از ماده است و به همین سبب قوهٔ قبول فساد در آن نیست بعد از موت بدن فانی است[2]. و در این حال که رفع تجسم از آن شده است همهٔ اعراض و اوصافی که عروض آنها مستلزم جسمیت است مانند حرکت و سکون و غیره از آن سلب می‌شود[2]. اگرچه ادراک حقیقت حال آن در حین مفارقت میسر نیست[3] همین قدر می توان گفت که مانند جواهر مفارق مجرد و حائز رتبهٔ آنهاست.

از اینجا برمی‌آید که شرط لازم برای بقای نفس این باشد که بتواند وجودی بالفعل که قائم به ماده و مقارن با اعراض نیست به دست آورد، والبته پیداست که در هیچ‌کدام از مراحل حساسه و متخیله و عاقلهٔ بالقوه چنین نمی‌تواند بود. زیرا که احساس و تخیل که قوای حیوانی نفس است هنوز به بدن ارتباط دارد[4] و عقل بالقوه نیز،

۱ـ و روح اولین جزء از اجزاء بدن است که مورد استعمال نفس قرار می‌گیرد و سایر اجزاء بدن به توسط آن از نفس بهره‌ور می‌شود (الدعاوی القلبیه چاپ حیدر آباد صفحهٔ ۱۰) وعیون المسائل صفحهٔ ۶ چاپ لیدن

۲ـ انها مفارقة باقية بعد موت البدن. ليس فيها قوة قبول الفساد (الدعاوی القلبیه صفحهٔ ۱۰) وهو مفارق للماده يبقى بعد موت البدن ليس فيه قوة قبول الفساد (السياسات المدنيه صفحهٔ ۵۲ ومدينة الفاضله صفحهٔ ۹۴)

۳ ـ و تفهم حالها و تصورها عسير غير معتاد... (السياسات المدنيه ۵۲ ومدينة الفاضله ۹۴)

۴ـ با اینکه چون این قوی فعلیت یابد و به کار افتد تشبه به مفارقت می‌جوید و همین دلیل بر این است که مفارقت یافتن مستلزم فعلیت یافتن و یا خود به معنی آن است.

چنان که درجای خود تحقیق شد، هیئتی درماده‌ایست که‌جز آمادگی محض برای‌قبول معقولات نیست[1]. پس‌مادام‌که‌نفس دراین‌مراحل‌باقی‌است امکان‌بقای آن‌بعدازفنای‌بدن حاصل‌نیست وعبورازمرحلهٔ‌عقل بالقوه به‌عقل‌بالفعل برای خلود‌نفس انسان‌شرط‌ضروری است[2]، وبه تعبیری می‌توان‌گفت‌که‌آنچه باقی است نفس انسانی نیست، بلکه ، نفس حاصله ازاتصال نفس انسانی باعقل‌فعال است[3]. امابایدد ید‌که‌آیانفس ناگزیرازطی این مرحله است وآیانفوس همهٔ افراد انسان می‌توانند به مقام فعلیت عقل ارتقاء یابد ؟ ـ جواب این سؤال محتاج تحقیق بیشتری است.

فعلیت عقل محتاج این است که نخست معقولات اولی از عقل فعال به عقل بالقوهٔ انسان‌اضافه‌شود. عقل‌فعال مبدأ واحدی است ونسبت‌آن به همهٔ نفوس یکسان است، اما همهٔ نفوس درقبول این فیض یکسان نیستند زیراکه اشخاص انسان بالطبع قوای متفاوتی دارند وفطرت آنها چنان است‌که همگی یکسان برای قبول هرگونـه فیضی آمادگی ندارند. به همین سبب بعضی ازآنان بالطبع هیچ بهره‌ای از این فیض نمی‌برند ویکسره‌ازقبول معقولات‌اولی بی‌نصیب می‌مانند،وبعض دیگرمانندد یوانگان آنها را درغیرجهت خود می‌پذیرند، وتنهاگروهی از آنان‌که دارای فطرت سلیمه‌اند باقبول این معقولات عقل خود را فعلیت می‌بخشند[3]، به حکم مقدمات سابقه دوگروه نخستین‌که عقول آنان قابل فعلیت باقبول معقولات نیست و این عدم قابلیت به سبب نقص فطری است، ودرواقع ازلحاظ تعلق‌به ماده وتقید به مرحلهٔ قوه درمقام حیوانات

۱ـ المدینة الفاضلة ۶۶

۲ـ وقال: رأی القدماء انه تتولدمن‌هذه النفوس الانسانیة ومن‌المعقول الفعاله‌نفوس تکون تلك الباقیه والنفوس الانسانیة فانیه (التعلیقات چاپ‌حیدرآبادص۱۴)

۳ـ السیاسات المدنیه ازاواخرصفحهٔ ۴۴تااوایل‌صفحهٔ۴۵.

قائمند، ناچار بافنای بدن فانی می‌شوند وازمیان می‌روند[1]. امابابد دانست که آنچه مانع قبول معقولات وکسب فعلیت می‌شود تنها نقص فطری نیست، بلکه امورا کتسابی نیزموجب حصول این جریان می‌تواند بود ، زیرا که اعمال و افعال انسان در هیئت نفسانی اومؤثراست. به همین سبب گروه سوم که فطرت سلیمه دارند خود برسه دسته تقسیم می‌شوند: نخست کسانی که مباشرت به‌کارهای ناشایسته مایهٔ آن می‌شود که نفس آنان را هیئتی ناشایسته حاصل گردد وممارست درآن‌کارها این هیئت راهرچه‌بیشتر ثابت وراسخ سازد و نفس را بیمار گرداند و این بیماری اکتسابی نیز مانند بیماری فطری نفس را ازقبول معقولات محروم می‌دارد[2] وچنین حرمانی برحسب آنچه گفته شد مانع ازفعلیت عقل وموجب حفظ حالت هیولانی وعدم سیربه جانب‌کمال می‌شود ونتیجهٔ حاصله ازاین جمله‌آن است‌که نفس چنین اشخاصی با مرگ ماده می‌میرد[3]، یعنی با انحلال بدن صورت‌آن ازمیان می‌رود واجزاء بدن در ترکیبات بعدی خود می‌تواند موادی برای‌صورموجودات دیگر تهیه‌کند. دوم‌کسانی که هم افعال حمیده و افکارفاضله دارند وازاین راه هیئتی‌که شایستهٔ انسان‌است نفس‌آنان راحاصل می‌شود

۱ـ المدینة الفاضله صفحهٔ ۹۸: «...ان انفسهم تبقی غیرمستکملة بل محتاجة فی‌قوامها الی الماده ضرورةاذلم یرتسم فیها برسم حقیقة بشیء من المعقولات الاول اصلا... و هؤلاء هم الهالکون و الصائرون الی العدم علی مثال مایکون علیه البهائم والسباع والافاعی .

۲ـ و این بدان می‌ماند که ذائقهٔ بیمار قادر به ادراك طعم لذیذ نیست ، خواه این بیماری به سبب نقص فطری باشد، خواه ازاحوال عارضه ناشی شود. به هرصورت مادام که بیمارنخواهدکه باپیروی ازطبیب حاذق رفع مرض ازخودکند یاطبیب نتواند بیماری او را بهبود بخشد قدرت به ادراك طعوم اوراحاصل نیست.

۳ ـ السیاسات المدنیه ۵۳ : فهؤلاء تبقی‌انفسهم هیولانیه غیرمستکمله استکمالاً تفارق به الماده حتی اذابطلت المادة بطلت ایضاً.

وآن را به سوی مفارقت سوق می‌دهد، و هم کسب افعال رذیله می‌کنند و از این راه هیئتی که شایستهٔ انسان نیست نفس آنان را عارض می‌شود و آن را پای بستهٔ ماده می‌سازد ومانع ازمفارقت می‌گردد. این دوهیئت تضادی بایکدیگرمی‌یابدکه مایهٔ عذاب نفس ناطقه است ولیکن مادام‌که نفس درقید بدن است اشتغال آن به واردات حواس مانع ازتوجه او بدین عذاب است[1] وآنگاه‌که ازقید بدن آزاد شود وازمعطیات احساس دور ماند عذاب الیمی که اورا ازتعارض این دوهیئت متضاد حاصل است معلوم ومشهود او می‌شود[2]. پس نفس این فرقه ازمردم بعد ازفنای بدن باقی است ولیکن چون به‌سبب هیئت مکتسب خویش فعلیت کامله به دست نیاورده است مقرون به سعادت نیست[3].

دستهٔ سوم کسانی که دارای فطرت سلیمه‌اند وتنها به افکار و افعالی که هادی به‌سوی کمال و ممد فعلیت نفس ناطقه است مباشـرت دارند واگر در این راه ازحیث علم و عمل مداومت کنند هیئت فاضله در نفس آنان پدیدار می‌شود و اندك اندك رسوخ می‌یابد و چون معارضی دربرابر آن نیست نفس رادر اکتساب معقولات یاوری می‌کند وبه‌سوی فعلیت سوق می‌دهد تاآنجا که ازماده مستغنی ومفارق می‌سازد و چون نفس ناطقه بدین مقام برسد بقای آن احتیاج به‌بقای ماده ندارد و بعد از فنای بدن در رتبهٔ نفوس مفارقه پایدار می‌ماند[4].

دو نکته را در مورد تفاوت مراتب نفوس انسانی از حیث خلود نباید ازنظر دور داشت: یکی اینکه اختلاف احوال مردم از حیث فضیلت که موجب اختلاف آنان در مدارج خلود می‌شود تنها جنبهٔ فردی ندارد ومنحصر به‌اشخاص آنان نیست

۱ــ همان طور که بیمار مادام‌که به چیزهای دیگرمشغول ومتوجه است ازرنج بیماری غفلت دارد وبعد ازرفع اشتغال احساس عذاب می‌کند.

۲ــ رجوع شود به حاشیهٔ سابق.

۳ــ المدینة الفاضله ۹۹ــ۱۰۰

۴ــ المدینة الفاضله ۹۳-۹۴ والسیاسات المدنیة ۵۱

بلکه، برحسب تعلق آنان به اقسام مختلف ازمدن واجتماعات است‌که شرح آنها خارج ازموضوع بحث ماست[1] . دیگر اینکه نفوس باقیه بعد از فنای بدن برحسب تشابه و تجانسی که با یکدیگر دارند به هم اتصال می‌یابند یعنی آیندگان به طایفه‌ای از گذشتگان‌که دارای نفسی شبیه نفس آنان ازحیث نوع وکم وکیف بوده‌اند می‌پیوندند. این اجتماع به سبب عدم‌جسمانیت وفقدان ماده ومکان ازهرجهت ممکن وآسان‌است و چون سعادت در فعلیت عقل و فعلیت معقول است اتصال عقول متشابهۀ سعداء به یکدیگر موجب می‌شود که هر عقلی به تعداد عقول متصله بدان خویشتن را تعقل کند و جنبۀ عقل بالفعل درآن ازیاد وقوت یابد وبدین ترتیب در این اجتماع بهرۀ بیشتری ازسعادت برای هرکدام از نفوس مجتمعه حاصل آید[2] . نفوس متشابهۀ اشقیاء یعنی کسانی که معارضۀ حاصله در نفس آنان موجب عذاب‌مخلد می‌شودنیز برهمین حالند و بعضی‌ازآنان‌که‌در رتبۀ واحده اند به یکدیگر اتصال می‌یابند و این‌اتصال موجب ازدیادعذاب هرکدام از آنان می‌شود[3] .

بنابر آنچه‌گفته شد فارابی قائل به بقای نفس است منتهی این بقاء رامشروط به فعلیت یافتن عقل بالقوه‌براثر قبول‌معقولات اولی‌ازفیض عقل‌فعال می‌داند ودرمورد نفوس باقیه قائل به سعادت وشقاوت یعنی التذاذ وعذاب‌آنها بعد ازفنای بدن است. منتهی سعادت‌آنها رادراین می‌داندکه ازماده مفارقت جویند وشقاوت‌آنها را دراینکه آثارتعلق به ماده راکه درحیات این جهان داشته‌اندهم‌چنان محفوظ دارند وازمعارضۀ این آثاربا آثارمخالف آن معذب باشند. وبالأخره نفوسی‌را که درمرتبۀ واحده از سعادت یاشقاوتند درحیات اخروی مجتمع ومتصل به یکدیگر می‌شمارد و از آحاد نفوس‌که دررتبۀ واحده واقعند سلب تمایز وتشخص می‌کند وچنانکه قبلاً بدان اشاره

۱ـ رجوع شودبه‌کتاب السیاسات المدنیه

۲ـ السیاسات المدنیه ۵۲ والمدینة الفاضله ۹۵ـ۹۶

۳ـ المدینة الفاضله ۱۰۰

شد نفوسی که توانسته باشند به حد اکمل فعلیت ممکنه برسند به عقیدهٔ اودر رتبهٔ عقل فعال باهم دیگر اتحاد واتصال می‌یابند.

بدین ترتیب به عقیدهٔ حقیر تناقضی درمیان اجزاء رأی فارابی راجع به بقای نفوس مشهود نیست وفهم نظرقطعی اودراین باره آسان است واشکالات وارده از طرف مخالفان یـا محققان را مـی‌توان مندفع ساخت. از جمله قول ابن طفیل است کـه می‌گوید:

فقداثبت (ای الفارابی) فی کتابه« الملة الفاضله» بقاءالنفوس الشریر بعدالموت فی آلام لانهایة لها وبقاء لانهایةله ثم صرح فی السیاسة المدنیة وانها منحلة وسائرة الی العدم وانه لابقاء الاللنفوس الفاضلة الکاملة ثم وصف فی شرح «کتاب الاخلاق» شیئاً من امرالسعادة الانسانیه وانها انما ان تکون فی هذ الحیوة التی فی هذه الدار ثم قال عقب ذلك کلاماً هذامعناه «وکل مایذکر غیر هذافهو هذیان وخرافات عجائز» فهذاقد أیأس الخلق جمعیاً من رحمة الله تعالی وصیرالفاضل والشریر فی رتبة واحدة اذجعل مصیر الکل الی العدم وهذه زلة لاتقال وعثرة لیس بعدها جبر»[1]. اما برخلاف حکم اودر بین سیاسة المدنیه ومدینة الفاضله اختلافی دربقاء نفس نیست. نفوسی که سیاسة المدینه حکم بفناء وانعدام آنها می‌کند نفوسی است که به سبب فقدان فطرت سلیمه استکمال نپذیرفته وعقل آنها ازقوه بفعل درنیامده وقدرت به تحصیل معقولات نیافته است ودر این معنی مدینة الفاضله نیز باآن توافق دارد اما نفوسی که بحکم مدینة الفاضله بعد ازمرگ بدن دررنج وعذاب باقی می‌مانند نفوس کسانی است که خودرا یکسره در مسیر کمال وسعادت بدراه نمی‌اندازند، بلکه همواره گرفتار کشاکش درمیان صواب وخطاو نیك وبد می‌مانند، ودوام همین معارضهٔ نفسانی بعد ازفنای بدن است که به عذاب اخروی تغییر می‌شود. ازجمله قولی است که به ابن رشد نسبت داده وگفته‌اند که اوفارابی را

۱ــ ابن طفیل درمقدمهٔ رسالهٔ حی بن یقظان(صفحهٔ ۶۱ ازمجموعهٔ حی بن یقظان لابن سینا وابن طفیل وسهروردی به اهتمام احمدامین)

منکر خلود نفس می‌شمرده و این عقیده‌را در نظر این حکیم از اقسام خرافات می‌انگاشته است[1]، و بنا به قول یکی از محققان درسراسر قرون‌وسطی فارابی را منکر بقای نفس می دانسته‌اند[2]. خود همین محقق بعد از اشاره به اقوالی از فارابی راجع به سرنوشت نفس در عالم اخروی این نتیجه‌را به‌دست می‌آورد که این فیلسوف قائل به بقای وجود کلی و واحدی از نفس بدون اعتقاد به امتیاز نفوس افراد از یکدیگر است، واگر نظری مخالف این رأی در بعضی از آثار او ملحوظ شود بنا به احتیاط وملاحظهٔ مقتضیات دینی وسیاسی عصر خود بوده است، نه به‌قصد اظهار نظر شخصی وحقیقی[3]. اما چنانکه دیدیم فارابی اجتماع نفوس فاضله یا رذیله واتصال آنها را به یکدیگر مشروط به تشابه و اتحاد آنها دررتبهٔ کمال وسعادت می‌داند. بدین ترتیب اگر تمایز نفوس اشخاص در داخل رتبهٔ واحده از میان می‌رود، واگر قائل به مفارقت این نفوس از ماده ولواحق آن باشیم(وحقاً نیز چنین باید باشد) تمایز نفوسی که از این حیث در مراتب مختلف واقعند بر جای می‌ماند . علی الخصوص باید به این نکته توجه داشت که این اجتماع و اتحاد نفسانی فقط نفوسی را حاصل تواند شد که به‌حد اعلی و اکمل مفارقت رسیده و اتصال به‌عقل فعال یافته باشند. اما نفوسی که به سبب حفظ تعلقات مادی موفق به درك چنین مقامی نشده‌اند ، با اینکه حقاً بایستی تعلق آنها به رتبهٔ واحده موجب اجتماع و اتصال شان به یکدیگر باشد ، اصلاً وصول به چنین رتبهٔ واحده‌ای برای آنها میسر نیست. زیرا که به قول فارابی تعلق به احوال مختلف مادی که بی‌نهایت باهم دیگر مغایرت

۱ــ نقل از کتاب الفلسفة العربیه فی الشرق تالیف حنا الفاخوری و خلیل الحر جلد ۲صفحهٔ ۱۲٤

۲ــ کتاب «فلسفهٔ عربی در اروپای قرون وسطی از آغاز تا ابن رشد» تألیف Quadry صفحهٔ ۸۱

۳ــ همان کتاب صفحهٔ ۸۳

دارد موجب این خواهد بودکه‌وجوه مغایرت‌نفوس‌باهم دیگر نیز بی‌نهایت باشدو بقای آثارمکتسبه ازاین وجوه تغایر موجب‌این شود که بعد ازفنای بدن رتبهٔ واحده برای آنها حاصل نگردد تادرآن‌بایکدیگر اجتماع واتصال یابند [1] . بعضی از نویسندگان عرب که‌به‌لزوم تقسیم نفوس به‌اقسام مخلف‌ازحیث خلود آنهادرنظر فارابی پی‌برده‌اند این ایراد رابر اوگرفته‌اند که نفوس انسانی چون‌مأخذ ومصدرشان که عقل‌فعال‌است یکی است وماهیت نفس هم‌مختلف‌نیست چگونه می‌توان ازلحاظ خلود در میان آنها قائل به تفاوت بود و بعضی رافانی وبعضی دیگر را باقی انگاشت [2] . غافل از اینکه فارابی باوجوداینکه‌به‌وحدت‌عقل‌فعال واشراق فیض‌واحدازآن‌عقل‌اعتقاددارد‌به‌وحدت نفوس انسانی و مادهٔ عقلیهٔ آنان برای قبول این فیض‌معتقدنیست [3] ، واحوال اکتسابی نفوس را در حیات بدنی خود نیز در هیئت نفسانی آنها مؤثر می‌دانند و به سبب این

۱ـ ولماكانت فی هذه الانفس التی فارقت 'نفس‌كانت فی هیولیات مختلفه وكان بین ان الهیئات النفسانیة تتبع مزاجات الابدان بعضها اكثر و بعضها اقل و تكون كل هيئة نفسانيه علی نحوما یوجبه مزاج البدن الذی‌كانت فیه فهیئتها لزم فیهاضرورة ان تكون متغیرة لاجل التغییرالذی فیهاكان ولماكان تغایر الابدان الی غیر نهایه محدودة كانت تغایرات الانفس ایضا لی غیرنهایة ومحدودة (المدينة الفاضله ٩٤)

۲ـ الفارابی دراسة و نصوص تألیف جوزف الهاشم صفحهٔ ۱۳۱

۳ـ و مخصوصاً به تأثیر عوامـل معارض در مقابل تأثیرعقل فعال کـه مانع فعلیت مطلقهٔ دائمه برای عقل انسانی یراثرفیض این عقل می‌شود قائل است وهمین عواملراکه بعضی ازآنهانقایص فطری وبعض دیگرآثار مدنی واجتماعی است در مقابل عقل فعال و قدرت آنها به معارضه با این عقل مـی‌توان یکـی از دلائل فقدان کمال مطلق و قـدرت مطلقهٔ این عقل دانست وچنین حالتی برای همهٔ عقول مفارق به درجات مختلف حاصل است و ممیز آ‌ها ازمبدأ اول می‌باشد. این تحقیق مقتبس ازژیلسون است (صفحهٔ ۳۵ـ۳۶ از مقالهٔ مأخذ یونانی وعربی....)

دو اختلاف فطری و کسبی قائل به تفاوت نفوس از حیث فنا و بقا و از حیث مدارج بقاء می‌شود.

در ختم مقال راجع به آراء فارابی در باب عقل و ابداعی که در این باب کرده است باید گفت که:

۱ ـ عقل بالقوه یا عقل هیولانی را قابلیت محض و استعداد صرف می‌شمارد و بدین ترتیب جواب او به مسأله ای که حل قطعی آن در آراء ارسطو مبهم و موقوف مانده بود[۱] مطابق نظر اسکندر افرودیسی است[۲] و این امر را مستبعد نباید شمرد، زیرا که استفادهٔ فارابی از آثار اسکندر برخلاف آنچه دربارهٔ کندی مذکور شد قابل تردید نیست و صریح قول او حاکی از معرفت او بدین آثار است[۳]

۲ ـ عقل فعال را دارای وجود جوهری خارج از نفس انسان می‌داند و آن را یکی از عقول مفارق و آخرین مرحلهٔ آنها از حیث کمال و واهب صور به جهان زیرین و به عقل انسان می‌شمارد. بدین ترتیب تشابه اقوال ارسطو در این مورد چنین رفع می‌شود که عقل فعال نه واقع در نفس انسان است و نه مماثل با ذات باری، بلکه یکی از آحاد سلسلهٔ مراتب عقول مفارق است که رابط نفس انسان به ذات باری است. قول ارسطو در این مورد متشابه بود[۴]، اسکندر عقل فعال را خدا می‌دانست[۵]

---

۱ رجوع شود به مسألهٔ پنجم از مسائل متشابه در آراء ارسطو در جزء اول همین کتاب حاضر

۲ ـ رجوع شود به آراء اسکندر افرودیسی در همین کتاب حاضر

۳ ـ وان العقل علی ما بینه الحکیم ارسطو فی کتبه فی النفس وکذا الاسکندر و غیره من الفلاسفه... و برای توضیح بیشتر راجع بدین معنی رجوع شود به ص۸ از مقدمهٔ عبدالرحمن بدوی بر ترجمهٔ قدیم عربی از کتاب نفس ارسطو

٤ ـ مسألهٔ هفتم از مسائل متشابه در آراء ارسطو در جزء اول از همین کتاب حاضر.

۵ ـ رجوع شود به آراء اسکندر.

وکندی، اگرچه آن‌را به‌عقل فعال تسمیه نمی‌کرد بلکه فقط عقل‌اول می‌نامید، خارج از نفس می شمرد ومطابق باصور نوعیه و جنسیهٔ اشیاء می انگاشت ، بدون اینکه توضیح بیشتری راجع به این‌موضوع بدهد [1] ، و یا قائل به جنبهٔ جوهری و اقنومی برای آن بشود . اما فارابی این عقل را جوهر می‌داند و جامع صور نوعیهٔ اشیاء به حال مفارق و مجرد در خود و واهب آنها به اشیاء مادی و جسمانی و به عقل بالقوهٔ انسان می شمارد . البته دراختیار این رأی از یك‌طرف ازآراء اسکندر متأثر شده و عقل فعال را بیرون از نفس انسان جای داده است ، وازطرف دیگر تحت‌تأثیر افلاطونیان جدید (پلوتینوس و پرکلوس و دیگران) عقل فعال راغیر از ذات باری دانسته ودر سلسلهٔ مراتب ارتباط واتصال نفس‌انسانی به‌مبدأ اول قرارداده است [2]

۳ ــ مرحلهٔ عقل‌بالملکه یاعقل‌بالفعل را بعداز اینکه فیض عقل‌فعال از طرف عقل‌بالقوه قبول‌شد قرار می‌دهد و تنها معقولات اولی‌را فائض‌ازعقل فعال می‌شمارد، زیراکه به‌نظر اوبعد ازقبول این فیض عقل‌انسانی بالطبع قادر به‌کسب معقولات‌ثانیه‌و اعتلاء به‌مقام عقل‌مستفاد می‌شود. بدین‌ترتیب آنچه‌درمذهب اسکندرمؤول ومبهم‌مانده بوددرنظر فارابی مصرح ومحکم می‌شود ، یعنی اگردرآثار اسکندر معلوم‌نبودکه‌آنچه معقول‌را ازمحسوس‌انتزاع‌می‌کندعقل‌فعال است، یااینکه‌عقل‌هیولانی خود باملکه‌ای که‌ازعقل فعال‌کسب‌می‌کند به انتزاع معقولات مباشرت می نماید [3] ، در آثار فارابی

---

۱ ــ رجوع شود به‌آراء‌کندی درهمین کتاب‌حاضر.

۲ ــ ژیلسون راجع به‌اهمیت جداساختن عقل فعال وسایر عقول مفارق از خدا که ضمناً مستلزم جداساختن‌خدا ازعالی‌ترین‌عقول‌مفارق یا عقل فلك‌اول‌نیزمی باشد تأکیدبسیار می‌کند واین‌قول‌را مقدمهٔ رأی ابن‌سینا در توحیدمطلق وتجریدکامل خدا ازامورجسمانی وطبیعی وسلب هرگونه انفعالی از او و ابقای اودرفعلیت کاملهٔ خویش می شمارد (مآخذ یونانی و عربی ... صفحهٔ ۳۷)

۳ ــ وبه همین سبب تشخیص نظراسکندر مورد اختلاف آراء در بین‌محققان ومفسران بود.

وجه اخیر مرجح گردید. با این تعبیر که او معقولات را به دو قسمت اولی و ثانیه تقسیم کرد و قائل بدین شد که معقولات اولی که فیض مستقیم عقل فعال به عقل هیولانی است این عقل را فعلیت یا کمالی از مرتبهٔ اولی می‌بخشد و آنگاه عقل بالملکه یا عقل بالفعل که بدین ترتیب حاصل شد قادر به کسب معقولات ثانیه می‌شود.

۴ ـ عقل مستفاد یا مرحله‌ای از عقل که زمینهٔ ظهور آن در آثار اسکندر مهیا شده [۱] و در رسالهٔ کندی نامی از آن باسمت «الصورة التی لاهیولی لها و لافنطا سیاهی العقل المستفاد للنفس من العقل الاول» مذکور آمده بود در آثار فارابی بسیار اهمیت می‌یابد. وصول نفس انسانی بدین مرحله از عقل کمال سعادت او محسوب می‌آید و عبارت از فعلیت جملهٔ معقولات در عقل انسانی و اتحاد عقل با آنها و فعلیت خود عقل و معقولیت آن برای خود می‌شود و در نتیجه نفس ناطقه را به صور مفارقه مشابهت می‌دهد و قادر به ادراك این صور در عقل فعال می‌سازد، و بدین ترتیب علاوه برمعرفت انتزاعی که از محسوسات آغاز می‌شود قسم دیگری از معرفت به میان می‌آید که عبارت از تماس مستقیم و اتصال شهودی عقل انسانی با عقول مفارقه و به واسطهٔ آنها با سبب اول یا ذات باری تعالی است و اعلی مرتبهٔ آن برای انبیاء حاصل می‌شود.

بدین ترتیب در آثار فارابی از یك طرف می‌بینیم که تفکر فلسفی یونانی بعد از عبور از مجاری آثار ارسطو و اسکندر و پلوتینوس دوباره به مبدأ خود که مذهب افلاطون باشد باز گشته و چنانکه از پیش گفته شد سعی ارسطو برای جدا ساختن افکار خود از استاد به سبب حفظ اعتقاد به اصالت صورت درقبال ماده و تقدم فعل نسبت به قوه به جائی نرسیده و به قول یکی از محققان [۲] مذهب ارسطو در همهٔ اعصار آنجا که در پی صورت دویده ناچار به مثال رسیده است. از طرف دیگر مفاهیم خاص شرقی متعلق به دو عامل مهم که یکی معتقدات اسلامی و دیگری تمایلات عرفانی است در این فلسفه

---

۱ ـ رجوع شود به اواخر مبحث اسکندر افرودیسی درهمین کتاب حاضر

۲ ـ G. Quadry ص ۸۳

پدیدار است. چه، عقل فعال‌را باجبرئیل واتصال به‌عقل فعال‌را بانبوت منطبق ساخته و سعی در تحصیل این اتصال را سلوك خاص عقلی و عرفانی دانسته‌که به شرط سلامت فطری و وجود معدات و مقدمات برای اشخاص انسان مجاز و میسراست و دوام این اتصال‌را بعدازفنای بدن باسعادت اخروی مترادف شمرده است . ناگفته‌پیداست که‌وجه ارتباط این دو جنبهٔ مختلف یعنی عامل یونانی و عامل شرقی در فلسفهٔ فارابی آراء افلاطونیان جدید است‌که آثار آنان به‌نام ارسطو در دسترس فارابی و مورد مطالعهٔ او بوده است .

بخش سوم

نفس و عقل در مذهب ابن‌سینا

۱ـ آراء ابن سینا در مورد نفس وعقل

شیخ الرئیس ابوعلی حسین بن‌عبدالله بن سینا به‌سال ۳۷۰هجری درقریهٔ افشنهٔ بخارا تولد یافت، وبه سال ۴۲۸ هجری درهمدان بدرود زندگی گفت. علاوه براینکه درضمن آثارمهمهٔ خود، که مجموعه‌هائی ازعلوم‌ومعارف عصروی بوده مانندکتاب الشفاء وکتاب النجاة و کتاب الاشارات والتنبیهات، ابوابی به تفصیل یابه اختصاربه تحقیق دربارهٔ نفس وقوای‌آن اختصاص داده ومطالب اصلی این تحقیقات رابه تبع ارسطودر ضمن مباحث طبیعات جای بخشیده و مطالب دیگری از آن را به اقتضای موضوع و تناسب مقال درمطاوی الهیات‌آورده است، نظر به‌جلالت و شرافتی که علم به احوال نفس وعقل درنظراو داشته رسائلی جداگانه نیزدراین باب پرداخته است‌که از جملهٔ آنهاست : النفس علی سنة الاختصار،النفس علی طریق الدلیل والبرهان، فی‌الکلام علی‌النفس‌الناطقه، فی‌النفس، النفس، التعلیقات علی‌حواشی‌کتاب‌النفس‌لارسطاطالیس، القصیدةالعینیه وغیره .وبعضی‌ازکتب ورسائل نیز در این باره به‌وی نسبت داده‌اند که صحت‌انتساب‌آنهامشکوك است ویااینکه ملتقطاتی ازآثاردیگر اوست، [۱]

۱ـ رجوع شود به فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا تألیف استاد ارجمند ماآقای دکتریحیی مهدوی

تعریف نفس ـ اجسام در معنی جسمیت مشترك است[1] و لیکن درافعال بـا یکدیگراختلاف دارد[2]. این اختلاف به سبب جسمیت آنها نیست[1]، بلکه درامور ی است که زائد برمعنی جسمیت است. مثلاً نبات تغذی و نموو تولید مثل می‌کند، حیوان علاوه بر این افعال احساس و حرکت ارادی و ادراك جزئیات دارد و انسان به تفکر عقلی وادراك کلی ممتازاست[1]. پیداست که چون جسم به ذات خود مصدر این معانی زاید نیست قائل به مبادی دیگری غیرازجسمیت جسم برای آنها باید بود[1] و [2]، ومراتب این مبادی رابرحسب تعدد مراتب آن افعال متعدد باید شمرد. بدین ترتیب که بعد از طبیعت که مبدأ حرکات طبیعی اجسام است وهم چنین مبدأ تحصیل صور برای ترکیبات جسمانی برحسب استعداد آنها ومبدأ حفظ این صوراست[3] وافعال صادره از آن دارای جنبهٔ تسخیری ودرجهت واحده است[4] مبادی غیرجسمانی به‌ترتیب معین قرارمی‌گیرد. درمرتبهٔ اولی از این مبادی مبدأی است[5] که افعال صادره از آن مانند افعال طبیعت

۱ـ النکت والفوائد صفحهٔ ۱۴۹ ازمجموعهٔ چاپ کلکته. واین کتاب بنا به تحقیق آقای دکتریحیی مهدوی مجموعه‌ای ازملتقطات ازآثاردیگر ابن سیناست (مصنفات ابن سینا صفحهٔ ۲۸۸).

۲ـ شفافن ۶ ازطبیعیات صفحهٔ ۹ چاپ پراگ

۳ـ النکت والفوائد صفحهٔ ۱۴۹ ازمجموعهٔ چاپ کلکته.

۴ـ احوال النفس صفحهٔ ۴۹ چاپ مصر.

۵ـ نفس فلکی.ـ درنسخهٔ عربی کتاب احوال النفس یا معاد (چاپ مصر) نفس ملکی آمده وازیکی ازنسخه بدلها درحاشیهٔ صفحهٔ ۴۹ نفس فلکی نقل شده است که همین صحیح است. درترجمهٔ فارسی این کتاب نیزنفس فلکی آمده ودرحاشیهٔ ۱۰ از صفحهٔ ۶ چاپ انجمن آثار ملی همین فقره از اصل کتاب به صورت نفس فلکی نقل شده است. ولیکن در مقدمهٔ دکتراحمد فؤاد اهوانی براصل کتاب (صفحهٔ ۲۶ چـاپ مصر) بـه جای نفس فلکی یانفس

(بقیه در ذیل صفحهٔ بعد)

دارای جنبهٔ تسخیری است منتهی ازحیث جهت و نوع دارای کثرت است. وازآن پس مبدأی است که افعال صادره ازآن به قصد واختیاروازحیث جهت و نوع دارای کثرت و اختلاف است، وسرانجام مبدأی است که افعال صادره ازآن به قصد واختیارو درجهت واحده است. اختلاف وترتب اجسام ازحیث این مبادی به سبب اختلاف وترتب آنهادر اعتدالی است که ترکیب مزاجی آنها راحاصل است، یعنی هرجسمی که ترکیب آن از عناصر ازاعتدال دورتر باشد درمراحل پائین تروهرچه به اعتدال نزدیك ترباشد جزء مراتب بالاتراست[1]. هرکدام ازاین مبادی سه‌گانه‌که بعداز طبیعت جسمانی برحسب ترتب مراتب خود قراردارد وافعال صادره ازآن‌نه چنان است‌که هم دارای یك جهت وهم فاقد اراده باشد نفس نامیده‌می‌شود[2].

امابایدگفت که این تعریف ازحیث جوهر نفس نیست، بلکه، چنانکه دیدیم، ازحیث اضافهٔ نفس به افعال آن است. پس کلمهٔ نفس را برای دلالت برماهیت نفس وضع نکرده‌اند، بلکه برای دلالت بر اینکه نفس مبدأ تحریك یا ادراك یا افعال دیگری از این قبیل است آورده‌اند. و اگر لفظ نفس دال بر جوهر نفس بود تنها

(بقیه ازذیل صفحهٔ قبل)

ملکی نفس انسانی آمده که ازاصل کتاب ساقط است وگویاسبب این سقوط اندراج آن درصفت مربوطه به نفس حیوانی ازحیث قصد واختیاروکثرت جهات وافعال صادره از آن دو است چنانکه حقیرچنین تعبیر کرده است. ومعلوم نیست که علت تغییر نفس فلکی به نفس انسانی از ازطرف نویسندهٔ مقدمهٔ عربی چه بوده‌است، بااینکه این توصیف درنفس انسانی به سبب کثرت افعال آن ازحیث جهت صادق نیست شاید دلیل آن ترجیح نفس ملکی برنفس فلکی چنانکه درمتن کتاب درج شده وتقریب نفس ملکی به نفس انسانی باشد.

۱ــ نجات ص ۲۵۷ و۲۵۸

۲ــ فن ۶ ازطبیعیات شفاص ۹چاپ پراگ «وبالجمله مایکون مبدأ لصدور افاعیل

(بقیه درذیل صفحهٔ بعد)

می‌توانستیم به اثبات وجود آن بپردازیم بی‌آنکه بتوانیم‌جنسی برای آن تمییز دهیم وازروی این جنس به تعریف‌آن مبادرت‌کنیم. زیرا که جوهر چون جزء عقلی ندارد نمی‌توان قائل به جنسی برای‌آن شد[1]. پس نفس را تنها ازاین لحاظ که مبدأ افعال است تعریف می‌کنیم وازهمین حیث آن را به نام نفس می‌نامیم[2]، وچون افعال‌نفس دربدن یابه وسیلهٔ بدن به ظهورمی‌رسد می‌توان‌گفت نفسی که به تعریف آن مبادرت می‌شود مبدأ مدبربدن است. پس ناچار باید ضابطه‌ای که در تعریف نفس می‌آوریم مشتمل برذکربدن ویابه عبارت دیگرمشتمل برذکرجسم باشد[3]. ازاین شرح مستفاد توان داشت‌که اضافهٔ آن به بدن نباید موهم تجانس نفس و بدن و تلازم دائم در بین این دوباشد، زیراکه به عقیدهٔ ابن سینانفس یانوعی از آن قابل مفارقت و انقطاع از

(بقیه ازذیل صفحهٔ قبل)

لیست علی و تیرة واحدة عادمة للاراده فانا نسمیه نفساً » یعنی برای اینکه مبـدأی را نفس بتوان نامید باید افعال صادره از آن چنان نباشدکه این دوصفت را: ۱ ـ جهت واحد داشتن، ۲ـ فاقد اراده بودن باهم دیگربتوان بدان‌اسنادکرد. این تعریف همهٔ اقسام نفوس رابه اشتراك اسم شامل می‌شود. ازنفس فلکی، که افعال آن اگر در جهت واحده است فاقد اراده نیست. ونفس حیوانی ونفس انسانی، که افعال‌آنها نه در جهت واحده و نه فاقد اراده است، تانفس نباتی‌که افعال آن اگرچه فاقد اراده است درجهت واحده نیست.

۱ـ فن ۶ صفحهٔ ۹ وتعلیقات بـرکتاب نفس ارسطـو صفحهٔ ۷۵ کتـاب ارسطو عندالعرب .

۲ـ همان صفحه ازکتاب ارسطوعندالعرب.

۳ـ و از حیث جوهر خود نفس مقتضی است‌که نام دیگری برای آن‌آورده شود همان‌طورکه مبدأغیرجسمانی تحریك فلك راازلحاظ مباشرت‌آن به تحریك و ازحیث علیت

(بقیه درذیل صفحهٔ بعد)

بدن است و تعریفی که حاوی ذکر بدن باشد شامل این جوهر مفارق نیست، بلکه تنها حاکی از ارتباط آن با بدن وفعالیت آن در بدن و با بدن است[1]. و این بدان می‌ماند که در تعریف بناء[2] لفظ بناء یا لفظی که مرادف آن است ناچار ذکر می‌شود، اگر چه بناء[3] از حیث ماهیت انسانی خود مستغنی از این است که مضاف به این قبیل الفاظ گردد[4] و یا مثل این است که هر گونه محرکی را از روی حرکات آن بشناسیم بی آنکه در صدد پی بردن به ذات و ماهیت خود آن برآئیم[5]. به همین سبب است که مطالعهٔ نفس از آن حیث که نفس است یعنی از آن حیث که علاقه به ماده و حرکت دارد جزء علوم طبیعی است ولیکن تحقیق ماهیت نفس مستلزم بحث دیگری در مقام دیگری است[6].

از این بیان معلوم می‌شود که نفس مرتبط با بدن ومدبر بدن است واز علائم این ارتباط آنکه با عروض احوالی مانند کراهت ومحبت واندوه وشادی وترس وامثال آنها که جنبهٔ نفسانی دارد دراحوال مزاج نیز دگرگونی پدید می‌آید. مثلاً عمل تغذی بر اثر

(بقیهٔ از ذیل صفحه قبل)

فاعله نفس می‌نامیم وازلحاظ مفارقت وجوهریت وازحیث علیت غائیه عقل می‌گوئیم «احوال النفس صفحهٔ ۵۴ چاپ مصر»

۱ـ احوال النفس چاپ مصر صفحهٔ ۵۰ وصفحهٔ ۵۲ وهم چنین تعلیقات ابن سینا بر کتاب نفس فقرهٔ د از صفحهٔ ۷۵ کتاب ارسطو عندالعرب وهم چنین فصل اول از مقالهٔ اول از فن ۶ از طبیعیات شفا صفحهٔ ۱۴ چاپ پراگ.

۲ـ به تشدید نون ـ احوال النفس از ص ۵۲ تا ص ۵۴ چاپ مصر

۳ـ به تشدید نون

۴ـ فن ۶ از طبیعیات شفا صفحهٔ ۹ و ۱۰ و ۱۴ چاپ پراگ

۵ـ فن ۶ از طبیعیات شفا صفحهٔ ۹ و ۱۰ و ۱۴ چاپ پراگ

۶ـ فن ۶ از طبیعیات شفا صفحهٔ ۱۴

اندوه اختلال می‌یابد وهمین عمل درائرشادی قوت می‌پذیرد و به دنبال ترس موی بر اندام راست می‌ایستد ونظائر آنها[1]. ولیکن ازاین ارتباط ومقارنه نباید تصور کرد که اشتراك نفس وبدن دراین احوال برسبیل تساوی وبدون اصالت وتقدم یکی ازآن‌دو بردیگری است تاموهم این باشدکه نفس منطبع دربدن یاقائم به بدن است یا هر دو دارای یك ماهیت‌اند . بلکه این احوال و افعال متعلق به نفس است و نفس با بدن تلازم ندارد ودلیل برآن اینکه ظهوراین احوال درنفس همیشه مقارن با آثار بدنی آنها نیست. وانگهی عقل می‌تواند مانع احوال خاص نفسانی مانند خشم یاترس وامثال آن گردد، بی‌آنکه بتواند ظهور لذات یاآلام خاص بدنی‌راممنوع سازد. بالأخره چون تصوری ازظهورآثاروعوارض بدنی که غالباًمقارن باخشم یاترس یانظایرآن است بنابه ارادهٔ خود حاصل کنیم هیچ‌گونه تصوری ازخودآن احوال حاصل نمی‌شود[2]. پس این احوال اموری نیست که بربدن از آن حیث که بدن است عارض شود بلکه تعلق به نفس از حیث مقارنهٔ آن با بدن دارد ، یعنی اولاً و با لذات احوال نفس است وثانیاً وبالتبع با انفعالات بدنی مقارن می‌شود.[3] برهمین منوال است افعال‌صادره ازنفس مانندآنچه درعلوم وفنون وصنایع ازقبیل بنائی یانساجی به‌ظهورمی‌رسدکه بالذات تعلق به نفس دارد منتهی همان طورکه نفس در انجام این افعال‌آلات ووسائل خارج ازبدن رابه‌کارمی‌گیرد ازآلات واعضاء بدن نیز بهره می‌برد[4] وهمین استفاده از آلات بدنی موجب این می‌شودکه به خطا این افعال را به مجموعهٔ وجود انسانی که

---

۱ ـ فن ۶ از طبیعیات شفا صفحهٔ ۳۲ و صفحهٔ ۳۳ چاپ پراگ و هم چنین نمط سوم ازاشارات صفحهٔ ۳۰۱ تاصفحهٔ ۳۰۷ از جلد طبیعیات چاپ مطبعهٔ حیدریهٔ طهران .

۲ـ تعلیقات بر کتاب‌نفس۷۷تاص۸۵ ارسطوعندالعرب

۳ـ فصل ۴ ازمقالهٔ ۴ ازفن ۶طبیعیات شفاص۱۹۲چاپ‌پراك

۴ـ تعلیقات۸۴ـ۸۵ ارسطوعندالعرب واشارهٔ ابن سینابه ارسطوست

مرکب از نفس و بدن است منتسب سازند[1].

پس وجه ارتباط نفس به بدن این است که نفس مبدأی برای جمع عناصر بدن وتألیف وترکیب وتنظیم آنها به نحوی مخصوص و حافظ این نظام از عوامل معارض خارجی ومتصرف دراجزاءآن است. چنانکه فقدان نفس موجب زوال صحت واستقامت بدن و انفکاك اجزاء آن از یکدیگرمی‌شود. بنابراین نه تنها نفس تابع بدن یامشترك ومتلازم با بدن نیست بلکه مبدأ جمع وحفظ بدن ودارای اصالت وتقدم نسبت به بدن است. آیا ازاینجا می‌توان نتیجه‌گرفت که نفس صورت بدن است ؟ این مطلب مستلزم فحص بیشتری است.

چون شیئی که نفس تعلق به‌آن می‌گیرد جسم است، ووجود این جسم از ایــن حیث که نبات یا حیوان است به وجود نفس تمامیت می‌یابد ، نفس جزئی از قوام شیء است و اجزاء قوام بر دو قسم است : جـزئی کـه مبدأ فعلیت شیء و مصدر افعال و خواص آن است و جزئی که مبدأ قوه و قابلیت و انفعال شیء است و به منزلهٔ موضوعی برای جزء اول به شمار می‌رود . شکی نیست که بدن از قسم دوم است ، اما اگر نفس نیز از همین قسم باشد حیوان یا نبات یاهیچ کدام از این دو به تمامیت خود نمی‌رسد بلکه احتیاج به کمال دیگری دارد که همان را باید مبدأ بالفعل دانست . و چون به هرصورت از مبدأ بالفعل چاره نیست چرا به جای فرض مبدأ موهوم دیگری خود نفس را مبدأ بالفعل نشماریم ؟[2] پس نفس مبدأی است که

---

۱ ـ ونخستین آلت نفس که آلات دیگر به وسیلهٔ آن به کار برده می‌شود و در واقع رابط در بین نفس وسایر اعضای بدن است جسم لطیف نافذی بنام روح است ص ۲۶۰ شفاء .

۲ ـ فصل ۱ از مقالهٔ ۱ از فن ۶ از طبیعیات شفاص ۱۰ چاپ پراگ و نیز فصل ۲ از کتاب مبحث عن‌القوی النفسانیه ۱۵۲ و ۱۵۳ مجموعهٔ چاپ مصر (بضمیمهٔ احوال‌النفس).

جسم نباتی یا حیوانی را بالفعل نبات یا حیوان می‌سازد و چون جسم مادهٔ نبات یا حیوان، یا به عبارت دیگر مادهٔ موجود زنده‌است، نفس را باید صورت آن ومبدأ صوری برای حیات آن دانست[1].

اما بلافاصله باید به این نکته اشاره کرد که ابن‌سینا معنی نفس را منطبق بر معنی صورت نمی‌داند[2]، واگر از یك حیث نفس‌را صورت می شمارد فوراً قول خود را محدود ومقید می‌سازد تا باصورتی که منطبع درماده ومتلازم باآن است اشتباه نشود و می‌گوید که نفس صورت یا به منزلهٔ صورت یا به منزلهٔ کمال‌است[3] و یا اینکه می‌گوید نفس صورت‌است منتهی به‌این معنی که کمال‌است چه‌هویت‌شیئی به‌آن کامل می‌شود[4] و شرحی مشبع دربعضی از آثار خود درفرق کمال باصورت می‌آورد که به خلاصه‌ای از آن به‌اقتضای مقال اشاره باید کرد.

اگر نفس‌را صورت بگیریم باید آن‌را نسبت به‌ماده‌ای که نفس‌در آن حلول می‌کند واز اجتماع آن‌دو نبات یاحیوان به‌وجود می‌آید قیاس‌کنیم[5]. اما اگر نفس‌را از این حیث که جنس به‌وسیلهٔ آن تحصل می‌پذیرد و به صورت نوع در می‌آید به نظر آوریم باید آن‌را کمال بخوانیم. توضیح اینکه طبیعت جنس مادام که فصلی بر آن افزوده نشده‌است نامحدود و نامتعین و به‌همین سبب ناقص است و باافزایش فصل محدود ومتعین و کامل می‌شود. فرق ماده وجنس اینکه تصور معنی ماده مشروط براین است که جزمعنی خود ماده هیچ مفهوم دیگری دراین تصور وارد نتوان ساخت مگر اینکه زائد بر آن باشد، اما تصور

---

۱ ـ رجوع‌شود به‌حاشیهٔ صفحهٔ قبل

۲ـ ژیلسون می‌گوید که مهمترین نکته درآراء ابن‌سینا راجع به‌نفس این است که آن‌را صورت بدن ندانسته بلکه جوهری مستقل شمرده است(ص۵۱)...واین رأی که‌موجب ثبوت تجرد وخلود نفس می‌شود به‌واسطهٔ سلسله‌ای ازاهل علم وحکمت به‌آلبرت کبیر رسیده واولین حلقه ازاین سلسله دومینیکوس گوندیسالینوس D.Gundissalinus مترجم ابن‌سینا به‌زبان لاتین بوده‌است(ص۵۳ مقالهٔ مأخذ یونانی وعربی... ازژیلسون)

۳ـ صفحهٔ ۱۰ ازفن طبیعیات شفا چاپ پراگ.

۴ـ مبحث عن‌القوی النفسانیه فصل دوم صفحهٔ ۱۵۳ چاپ مصر.

۵ـ فصل ۱ ازمقاله۱ ازفن۶ از طبیعیات شفا صفحهٔ ۱۱ چاپ پراگ

جنس مستلزم چنین شرطی نیست، بلکه جائزاست که هم بامعنی دیگری مقارن شود وهم به تنهائی متصور گردد. به همین سبب ماده باصورتی که در آن حلول می کند، مغایر است وازاین دوشیء ماهیت واحدی به وجود می آید که هر یك از آن دو جزء این ماهیت است وهیچ یك قابل حمل براین ماهیت نیست. ولیکن جنس بافصلی که بدان منضم می شود هم ممکن است مغایر وهم ممکن است متحد باشد. یعنی جنس به سبب اینکه معنی محصل محدودی ندارد مشروط بدین نیست که آن را نتوان به معنی دیگری مقارن ساخت؛ بلکه به معانی متعدد می تواند منضم شود بی آنکه این معانی زائد برماهیت آن باشد و چون بافصلی که برآن افزوده می شود تحصل یافت وبه صورت معنی محدود کاملی در آمد قابل حمل براین معنی کامل است. به عبارت دیگر در تصور معنی جنس فقط توجه به نقص آن معنی وعدم تعین آن ولزوم رفع این نقص با انضمام معنی دیگری بدان است. اما معنی ماده، علاوه براینکه مانند معنی جنس محتاج این است که بامعنی دیگری مقارن شود تا تحصل وتعین یابد، بدین شرط نیز مشروط است که این معنی دیگر با معنی محدودی که خود ماده دارد مغایر باشد واز مقارنت آن دو یا ازحلول این در آن ماهیتی به وجود آید که آن هردو جزئی از این ماهیت باشند[1]. بدین سبب جنس اعم ازماده وکمال اعم ازصورت است یعنی هر صورتی کمال است بی آنکه هر کمالی صورت باشد[2]. چون این مقدمه معلوم شد گوئیم که نفس در نظر ابن سینا کمال است نه صورت و اگر آن را صورت نیز بخوانیم باید معنی کمال را از آن اراده کنیم، یعنی فقط توجه

۱- برای اطلاع به شرح تفاوت جنس باماده رجوع شود به فصل ۳ ازمقالهٔ ۵ ازالهیات شفا ص ۳۱۹-۱۲ چاپ قاهره وهمچنین به نهج ۱ ازمنطق اشارات خاصه به شرح خواجه نصیر و قطب رازی برآن ازصفحهٔ ۷۵ تاصفحهٔ ۷۸ چاپ مطبعهٔ حیدری تهران هم چنین به شرح قطب رازی برابتدای نمط ثالث ازعلم الطبیعهٔ اشارات صفحهٔ ۲۸۹ چاپ مذکور.

۲- فن ششم از طبیعیات شفا صفحهٔ ۱۱ چاپ پراگ و احوال النفس چاپ مصر صفحهٔ ۵۱

بدین نمائیم که‌معنی نامحدود نامتعینی که هیچ‌گونه تحصلی ندارد به‌وسیلهٔ آن محدود و محصل‌می‌شود و به‌صورت‌نوع معینی‌که مبدأ آثار وافعال است درمی آید. این‌معنی نامتعین جسم یا بدن موجود زنده است‌ونفس‌مبدأی است که به‌قوهٔ حیات که‌در آن‌است فعلیت می‌دهد، و همین فعلیت موجب تحصل معنی مبهم حیات به صورت نبات یا حیوان و بـه صورت نـوع معینی از آن دو مـی‌شود. پس رابطهٔ نفس بـا بـدن را ازهرجهت رابطهٔ صورت باماده نمی‌توان دانست مگر بدین ترتیب که صورت را کمال بدانیم یعنی چیزی که فقط موجب رفع نقص از معنی جنس و تحصل آن به‌صورت نوع می‌گردد وچیزی‌راکه‌بالقوه بودذات بسیط قائم‌بالفعل می‌گرداند[1]. بدین ترتیب‌کمال باقیاس‌به‌نوع، یعنی‌جمله‌ای که‌ازانضمام مبدأ بالفعل به‌مبدأ بالقوه‌پدیدمی آید ومصدر آثار وافعال است، متصورمی‌شود[2]. ولیکن صورت به‌قیاس باماده یعنی نسبت به‌قوه‌وقابلیت مفهوم‌می‌گردد وازاین‌روکمال علاوه براینکه اعم از صورت است اتم‌از‌آن‌نیز می‌باشد.[3]چون‌نفس‌را ازاین حیث به‌بدن‌قیاس‌کنیم لازم نمی‌آیدکه آن‌را مقارن‌ومتلازم‌با‌بدن‌بشماریم،زیراکه بسیاری ازمبادی‌کمال‌خارج از خوداشیاء است،و البته چنین کمالاتی به‌منزلهٔ صورآن اشیاء نمی تواند بود. مثل اینکه‌پادشاه‌راکمال کشور وناخدارا‌کمال‌کشتی‌گوئیم، به‌سبب‌اینکه‌غایت‌اصلی‌ازکشوروکشتی‌بدون‌پادشاه و ناخداحاصل نیست ودرواقع‌کشور بی‌پادشاه وکشتی بی‌ناخدا فقط‌اشتراك‌اسمی‌باکشور وکشتی‌دارد، بااین‌حال‌به وضوح‌می‌توان دریافت‌که‌پادشاه‌مفارق ازکشور وناخدا مفارق

---

۱ ــ احوال‌النفس‌چاپ مصر ۵۰ـ۵۱

۲ـ فن ۶ ازطبیعیات شفا صفحهٔ۱۱چاپ پراگ‌واحوال‌النفس چاپ مصر صفحهٔ۵۱

۳ـ فن ۶ از طبیعیات شفا صفحهٔ ۱۱ پراگ واحوال‌النفس چاپ مصر صفحات ۵۰ و۵۱و۵۲

ازکشتی است، یعنی این دومبدأکمال‌خارج ازدوشیء ناقصی است که به‌آن دو مبدأ استکمال می‌یابد.[1] اما اگر نفس‌را صورت بدن بدون تقیید معنی صورت به‌معنی کمال بشماریم ناگزیر باید آن‌را منطبع دربدن وقائم به شیء حاصل از ترکیب‌بدن باخودآن بینگاریم، وبدین ترتیب نفوس مفارقه‌را ازمعنائی‌که برای نفس قائل شده‌ایم خارج گردانیم[2]. اما اگر صورت‌را بر خلاف عرف معمول به جای کمال اصطلاح کنیم در اصطلاح مناقشه نیست[3].

نفس‌راگاهی قوه هم می‌نامند واین به‌دو معنی ممکن است:

۱ـ نسبت به افعالی‌که‌ازآن صادر می‌شود.

۲ـ نسبت به صور محسوس یامعقولی‌که می‌پذیرد[4].

به‌عبارت دیگر:

۱ـنسبت به‌خاصیت تحریك.

۲ـ نسبت به‌خاصیت ادراك[5].

لفظ قوه درمورد اول به‌معنی قوهٔ فاعله ودر مورددوم به‌معنی قوهٔ انفعالیه‌است. حال‌اگر لفظ قوه‌رادر تعریف نفس بر این هردو معنی اطلاق کنیم، یعنی، قوه‌راهم‌مبدأ تحریك وهم‌مبدأ ادراك و به‌عبارت‌دیگرهم‌به‌معنی فاعل‌وهم‌به‌معنی‌منفعل بدانیم‌تنها اشتراك‌اسمی

۱ـ فن۶ ازطبیعیات شفا صفحهٔ ۱۱ چاپ پراك واحوال‌النفس ۵۱و۵۲چاپ‌مصر.

۲ـ فن ۶ازطبیعیات شفا صفحهٔ۱۱ و۱۲ چاپ‌پراك واحوال النفس‌ص ۵۱ و ۵۵

۳ـ فن۶ ازطبیعیات شفا صفحه۱۱ وتعلیقات‌ص ۹۱ ارسطو عندالعرب سطر ۱۶

۴ـ ص۱۰ ازفن ۶ازطبیعیات شفاچاپ پراك.

۵ـ احوال‌النفس چاپ مصرصفحهٔ ۵۵ ونفسی‌که در اینجامنظوراست نفسی است که منطبع دربدن‌است (همان‌مأخذ).

را منظور داشته‌ایم[1]. واگر لفظ قوه‌را فقط به‌یکی از دومعنی مذکور بیاوریم تعریف نفس جامع نمی‌شود[2] وآنچه به‌عنوان جنس درتعریف نفس آمده است تنها ازیك‌جهت برآن حمل می‌گردد، وحال آنکه جنس هرشیئی باید مطلقاً برآن شیء قابل حمل باشد[3]. امااگر به‌جای قوه‌کمال گوئیم براین هردو معنی مشتمل است، زیراکه‌جسم‌ذی حیوة، یامثلاً حیوان، هم‌ازلحاظادراکات خودکه جنبهٔ انفعالی دارد کمال می تواند یافت وهم‌ازلحاظ افعال خود به‌کمال می‌تواند رسید ومبدأ این هردوقسم‌ازکمال نفس است[4].

پس لفظ کمال برای دلالت بر جنس نفس ازهردولفظ صورت وقوه اعم و اتم است وبهتر این است‌که درتعریف نفس ازلحاظ ارتباط آن با بدن بگوئیم که نفس کمال جسم است[5]، [6].

اما کمال بردوقسم است : کمال اول وکمال ثانی . ـ منظور ازکمال ثانی‌افعال و انفعالاتی است که بعد از حصول نوعیت شیئی از آن صادر می‌شود ، مثل برندگی در شمشیر و احساس حرکت در انسان. البته صدور این‌آثار از شیئی دلیل‌برتمامیت

۱ـ فن ۶ ازطبیعیات شفا صفحهٔ۱۲ چاپ‌پراگ واحوال‌النفس صفحهٔ۵۵چاپ‌مصر.

۲ـ شفاص ۱۲

۳ـ احوال‌النفس ص۵۵

۴ـ شفا ص۵۲

۵ـ احوال‌النفس‌ص ۵۵ وشفاص۱۵

۶ـ اتین ژیلسون و رولاندگوسلن R.Gosselin ابن سینارا قائل به‌این دانسته‌اند که نفس صورت بدن به‌معنی ارسطویی‌آن نیست ، ابراهیم مدکور و گواشن Goichon به خلاف این عقیده رفته‌اند ولویی‌گارده که نقل‌این اقوال‌ازاوست خود عقیدهٔ صحیح رابه‌این نحوکه نفس صورت‌به‌معنی‌کمال است تأیید‌کرده‌است.

(لویی‌گارده: «فکر دینی ابن‌سینا»ص۹۰ وحاشیهٔ۳ ازهمان‌صفحه)

آن شیء از لحاظ نوع خاص خویش است[1]. ولیکن نه این است که اگر این آثار از آن شیء صادر نشود نوعیت آن تمام نباشد، زیرا که نوع برای اینکه به فعلیت رسد محتاج این نیست که این آثار بالفعل از آن صدور یابد[1]، بلکه همین قدر که مبدأ و مصدر این آثار برای آن نوع حاصل شد و این مبدأ که خود به فعلیت رسیده است بالقوه مصدر آن آثار گردید نوع فعلیت یافته و به‌کمال خود رسیده‌است و این قسم‌ازکمال راکمال اول نامند[1]. پس کمال اول مبدأ افعال و آثار است وکمال دوم خود افعال و آثار که از مبدأ صدور می‌یابد. این آثار و افعال قبل از اینکه مبدأ آنها فعلیت یابد، یعنی آنگاه که هنوز شیئی در مرحلهٔ جنسی و در حالت عدم تحصل‌است به‌قوهٔ بعید وجود دارد، و بعد از اینکه آن مبدأ به فعلیت درآمد و کمال اول برای آن شیء حاصل شد به قوهٔ قریب موجود می‌شود و کمال ثانی در موقعی است که این آثار و افعال بالفعل به وجود آید و از این مبدأظاهر و صادر شود.[2]

چون این مقدمه معلوم شد گوئیم که نفس کمال اول است یعنی مبدأ صدور افعال و آثاری مانند احساس و تحریك است و خود این آثار و افعال‌کمال ثانی‌جسم به شمار می‌آید و جسم در این مورد به معنی ماده نیست بلکه به معنی جنسی است[3]. جسم بردوقسم است: طبیعی و صناعی. جسم طبیعی خود بردو قسم است: آلی و غیر آلی. جسم آلی آن است که کمالات ثانیهٔ آن یعنی افعال و آثار آن به وسیلهٔ آلات صدور می‌یابد. نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است و چنین جسمی همان است که جسم زنده می‌نامیم. یعنی جسمی که مصدر افعال حیات به اعانت آلات است و یا به عبارت بهتر جسمی که برای آن قوهٔ صدور این افعال به

---

۱ ـ فن ۶ از طبیعیات شفا ص ۱۴

۲ ـ فن ۶ از طبیعیات‌شفا ص ۱۴و۱۵و مبحث‌عن‌االقوی‌لنفسانیه‌ص ۱۵۳ چاپ مصر و احوال‌النفس ص۵۵

۳ ـ فن۶ازطبیعیات‌شفا ص۱۵ .

وسیلهٔ آلات حاصل است [1].

در اینجا بحثی راجع به حیات لازم می‌آید. زیرا که باید دید که آیا این کمال اول یعنی نفس همان حیات است یا اینکه مفهوم آن دو بایکدیگر مغایراست. معمولاً حیات را بدین معنی می‌گیرند که جسم چنان باشدکه افعال منسوب به‌حیات مانند نمو و تغذی و غیره بتواند از آن صادر شود. اما جسم برای اینکه چنین باشد یا محتاج شیء دیگری غیر از خود آن است، چنانکه کشتی برای اینکه مصدر منافع تجاری باشد محتاج وجودی غیر از خود کشتی به نام ملاح است، و پیداست که در این صورت نفس به معنی حیات نمی‌تواند بود؛ و یا محتاج شیء دیگری نیست، چنانکه شیء گرم به سبب حرارتی که در خود آن است می‌تواند اشیاء دیگر را بسوزاند. اگر حیات چنین باشد به حسب ظاهر با نفس یکی است، ولیکن در واقع چنین نیست. زیراکه چنین مفهومی مانع تقدم مبدأ وکمال دیگری برآن نمی‌شود در صورتی که مفهوم نفس چون کمال اول است با لذات مانع از تقدم مبدأ دیگری برآن است. [2] اما اگر لفظ نفس را بالفظ کمال مترادف بگیریم، یعنی کمال را برای افادهٔ معنی نفس اصطلاح کنیم، ولو مخالف با اصطلاح جاری باشد، رفع مناقشه می‌شود [3]. پس از فحوای کلام ابن سینا پیداست که جسم طبیعی آلی را بالقوه دارای خاصیتی به نام حیات می‌داند که نفس کمال اول برای فعلیت بخشیدن به این قوه است.

بدین‌ترتیب تعریف کامل نفس چنین می‌شود که «نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی ذی حیات بالقوه است» [4]. این تعریف حاکی از نفس به معنی جنسی

---

۱ ـ فن ۶ از طبیعیات شفا ص ۱۵ و احوال النفس ص ۵۶

۲ ـ شفاص۱۶وازص۱۷تاص۱۸

۳ ـ شفا ص ۱۷ وص۱۸

۴ ـ فن ۶ از طبیعیات شفا ص ۱۵ومبحث عن‌القوی‌النفسانیه ص ۱۵۳ و احوال‌النفس ص ۵۶ «کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیوة بالقوه» یا «لجسم طبیعی آلی له‌ان‌یفعل افعال الحیوة»

آن است[۱] . چه ، نفس جنسی است مشتمل برچند قسم نباتی و حیوانی و انسانی و فلکی ؛ و هرکدام از این اقسام را خاصه‌ای است ، مثلاً ، نفس نباتی کمال اول برای، جسم طبیعی آلی از جهت تولید و نمو و تغذی است ، و نفس حیوانی کمال اول برای جسم طبیعی آلی از حیث ادراك جزئیات و حرکت ارادی است ، و نفس انسانی کمال اول برای جسم طبیعی آلی از جهت ادراك امورکلی است[۱] . اما تحقیق مقتضی این است که شمول نفس‌را برقسم‌زمینی و قسم آسمانی آن مشکك بگیریم و تنها به‌اشتراك اسمی بدانیم‌چه ، ماهیت این دو قسم بایکدیگر مختلف است وحد واحد برای آن دو نمی‌توان‌یافت یعنی اگرضابطه‌ای‌مشتمل‌بر نفس نباتی و نفس حیوانی به دست آوریم[۳] حاکی از نفس فلکی نیست و کلامی که در مورد نفس حیوانی و نفلس فلکی صادق آید[۴] نفس نباتی را نمی‌رساند ، زیرا که نه در مرحلهٔ حیات بین‌فلك و نبات‌اشتراك است و نه در معنی افعال آلی[۵] .

نکته‌ای کـه در پایان مقال اعادهٔ ذکر آن اولی است اینکه اطلاق اسم نفس برشیء مطلوب ما تنها از لحاظ ارتباط آن با جسم و فعالیت آن به وسیلهٔ جسم است نه از حیث جوهر و ماهیت آن[۵] و اسمی برای این شیء از حیث ماهیت آن وضع

---

۱ ـ و اما القول فی‌تحدید النفس الکلیه اعنی المطلقة الجنسیه...» (مبحث‌عن‌القوی النفسانیه ص ۱۵۲چاپ‌مصر) و مواضع دیگر از کتب دیگر .

۲ ـ نجات ۲۵۸چاپ‌مصر

۳ ـ مثل همان تعریف مشهور مذکور در متن یا « قوة فاعلة افعـالاً متقابلة»(ص۴۹ احوال النفس)

۴ ـ قوة فاعلة بالقصد (ص ۴۹ احوال النفس) یـا کمال اول لماهو متحرك بالاراده ومدرك‌من‌الاجسام (صفحهٔ۱۶شفا)

۵ ـ معنی نطق نیز بین‌انسان و فلك‌مشترك نیست چه عقل فلکی بالفعل است و عقل انسانی‌عقلی که‌ازقوه به‌فعل مرورمی کند

نشده است، مگر اینکه نوع مفارق نفس رادر نظر بگیریم ودراین صورت می‌توانیم نام آن راعقل بگذاریم[1].

جوهریت نفس، اثبات وجود آن، مبدأ آن، وحدت آن- نفس را به کمال جسم آلی تعریف کردیم. از این تعریف جوهریت نفس را نمی‌توان مستفاد داشت. چه، اگر جوهر باشد یا به معنی موضوع است یا به معنی صورت و یا به معنی شیء مرکب ازموضوع وصورت. دراینکه نفس نه موضوع صورت است ونه مرکب است ازموضوع وصورت شکی نیست. اماجوهریت نفس به همان معنی‌که صورت را جوهر گوئیم محل بحث می‌تواند بود.

جوهر موجودی است که در موضوع نباشد و موضوع چیزی است که از حیث نوعیت قائم به خود باشد، یعنی بنفسه نوعیت خود را به تمام و کمال بـه دست آورده باشد وچیزی‌که بعداً بدان می‌پیوندد یادرآن قرارمی‌گیرد به منزلهٔ جزئی ازآن محسوب نیاید، بلکه بتوان این چیزرا از آن موضوع منفك ومفارق ساخت، بدون اینکه قوام موضوع از میان برود[2]، مثلاً کاغذ را نسبت بـه سفیدی موضوع گـوئیم و سفیدی چـون واقع در ایـن مـوضوع است جـوهر نمی‌توانـد بود. بـا توجه بـه ایـن مقدمـه معلوم می‌شود که نفس از آن جهت‌کـه کـمال جسم آلی است لازم نمی‌آیدکه جوهرباشد، زیرا که بسیاری از کمالات واقع در موضوع است و به سبب وقوع درموضوع نمی‌تواند صورت یابه عبارت دیگرجوهرباشد[3]. پس

۱- احوال النفس ص ۶۲

۲- برای تعریف جوهروفرق آن باعرض وتعریف موضوع وفرق آن بامحل رجوع‌شود به الهیات شفامقالهٔ ۲ فصل ۱ صفحهٔ ۴۷-۶۰ چاپ مصر

۳- اگرچه کمالاتی که درموضوع واقع‌است چون جزئی‌ازمرکب است‌نسبت به‌مرکب درموضوع نیست‌ولیکن‌این‌امر باعث‌جوهریت آنها نمی‌شود زیرا که هرچیزی‌راکه‌به قیاس بایك

(بقیه درذیل صفحهٔ بعد)

اگر هیچ کدام از نفوس به هیچ وجه واقع در موضوع نباشد و یا اینکه نفسی قائم به ذات خود و فارغ از موضوع باشد و نفوس دیگر واقع در هیولی باشند بدون اینکه در موضوع قرار گیرند[1] هر نفسی جوهر است. اما اگر نفس قائم در موضوع باشد و بدین ترتیب جزئی از شیئی که مرکب از موضوع نفس و خود نفس است به شمار آید جوهر نیست و چون از حیث همهٔ این شقوق نفس را کمال می‌توان نامید پس کمالیت نفس مستلزم جوهریت آن نیست . مگر اینکه اثبات کنیم که نفس کمالی است که واقع در موضوع نیست[2]،

درمورد نفس انسانی، چنانکه درجای خود به ثبوت خواهد رسید باید گفت که آن شیئی منفرد وقائم به ذات خویش است[3]، ودربدن انسان یادرجسم دیگری که بتوان موضوع یا محل آن انگاشت منطبع نیست و مفارق از مواد و مجرد از اجسام است ، منتهی مادام که انسان زنده است نفس او علاقه‌ای به بدن مانند علاقهٔ کارگر به ابزارکار خویش دارد[4] . اما در مورد نفس حیوانی یانباتی که مفارق ازجسم نیست گوئیم که مزاج خاصی که بدن نبات یا حیوان در حین فعلیت حیات، یعنی درحین تعلق نفس به آن ، دارد به منزلهٔ مادهٔ قریب برای نفس است و

بقیه ازذیل صفحهٔ قبل

یاچند چیز درموضوع نباشد نمی‌توان جوهردانست بلکه جوهرآن است که اصلاً وابداً و به‌قیاس باهیچ چیز درموضوع نباشد.

۱ـ هیولی اگرچه محل است موضوع نیست (رجوع شود به فرق موضوع بامحل درمرجع سابق‌الذکر).

۲ـ رجوع‌شود به شفا ۱۲ـ۱۴.

۳ـ شفا ۲۹

۴ـ فی الکلام علی‌النفس الناطقه ص۱۴۵ چاپ مصر(به ضمیمهٔ احوال النفس) ومواضع کثیر دیگر.

جز با تعلق نفس به آن فعلیت نمی‌پذیرد و چنانکه هست برپای نمی‌ماند یعنی اگر نبات یاحیوان جان خود را ازدست دهد تن‌آن نیز ناگزیرازدست می‌رود ، ویاتغیر و انحلال می‌پذیرد و به صورتی‌که بایدآن راجزء جمادات دانست درمی‌آید. پس جسم آلی نبات یاحیوان طوری نیست‌که بعدازفقدان صورت نفس هم چنان برحالی‌که‌قبل ازآن داشت باقی بماند، وبه جای نفس، صورت دیگری با اعراض دیگر بدان تعلق گیرد، تابتوان این جسم راموضوع نفس دانست، وبدین ترتیب سلب جوهریت ازنفس کرد، بلکه بازوال نفس ماهیت جسم‌آلی ونوعیت‌آن نیززایل می‌شود. به همین‌سبب نفس حیوانی یانباتی نیزجوهراست وعلت قوام ودوام محل خود یعنی جسم‌آلی‌است .
شایدبگویندکه فقط نفس نباتی را چنین می‌توان دانست ، زیرا که این نفس موجب تحصل وقوام جسم‌آلی خویش است، امانفس حیوانی، چون بعد ازنفس نباتی می‌آید و به ماده‌ای تعلق می‌گیرد که قبل از آن به وسیلهٔ نفس نباتی تحصل وقوام یافته و به صورت موضوع درآمده است، جوهرنمی‌تواند بود. درجواب این ایرادگوئیم‌که‌البته منظور ازاین وجود نباتی‌که قائم به ذات خویش است و مـاده‌ای برای عروض نفس حیوانی فرض می‌شود جنبهٔ نباتی وجود حیوان است. وپیداست‌که نفس نباتی در این حال فقط معنی عام جنسی داردکه منوع ومقوم‌آن نفس حیوانی است، نه معنی خاص نوعی تابتواند مادهٔ قائم به ذات نسبت به صورت حیوانی باشد، وبدین ترتیب‌به منزلهٔ موضوع شمرده شود، و سلب جوهریت از نفس حیوانی نماید. پس در نوع واحد جز نفس واحد نمی‌تواند بود وهمین نفس واحد است‌که حافظ ومکمل بدن ومانع تأثیر عوامل معارض خارجی در آن و موجب بقای ترکیب اجزاء متغایر آن با یکدیگر می‌شود ونیزهمین نفس واحد است که موجب قوام نوع می‌گردد . یعنی انواع اجسام به سبب اختلاف نفوس اختلاف میپذیرند نه اینکه جسمی قبل از تعلق نفس نوعیت خود را واجد شود وبرای قوام خود محتاج نفس نباشد.بدین ترتیب اثبات می‌شودکه نفس جوهراست' منتهی جوهریت مستلزم مفارقت نیست، زیراکه‌بعضی ازجواهرمانند

هیولی وصورت غیرمفارق‌اند[1]، واگر نفس را مفارق بدانیم باید ازراه دیگری در پی اثبات مفارقت‌آن برآئیم.

علم ما به وجود نفس چگونه حاصل شده است؟ ــ حق مطلب دراین مورد این است‌که انسان به هیچ وجه ودر هیچ حال از وجود ذات خود غافل نیست، یا به عبارت دیگروجود نفس درهمهٔ احوال وهمهٔ اوقات وهمهٔ اوضاع، حتی دراحوال خواب یا مستی، براو ثابت است. فرض‌کنیم‌که انسان در بدوخلقت خویش واقع باشد ، پرده‌ای برچشمان اوفروکشندکه ازرؤیت همهٔ اشیاء ممنوعش دارند، زمانی براو نگذشته‌باشد تاچیزی را ازگذشته به یادآورد، اعضای بدن خود رانیزنه باچشم ببیند و نه امکان برخورد این اعضاء به یکدیگروی را دست دهد تا ازطریق لمس به وجود آنها پی برد، درخلأ یادرهوای طلق[2] یعنی هوائی‌که هیچ‌گونه‌کیفیتی ازسرماوگرما وغیر آن ندارد تامحسوس اوواقع شود آویزان باشد وخلاصه درچنان وضعی قرارگیردکه‌هیچ چیزرا ازخارج یا ازجسم خود ادراك نکند وازهمه چیزغافل باشد. درچنین وضعی به شرط صحت عقل وسلامت هیئت فقط وجود یك چیز بر او معلوم است وآن وجود ذات خود اوست، یعنی حال که بنا به فرض وجود هیچ یك از اعضای بدن خود او و هیچ یك ازاشیاء خارج براوثابت نیست نفس‌خود اوبراوثابت است، به عبارت دیگر، بر فرض غفلت او به وجود همه چیز به وجود خویش وقوف دارد بی‌آنکه قائل به ابعادی برای آن گردد . حتی اگردراین حالت ناگهان یکی‌از اعضاء بدن مثلاً دست خود راتخیل‌کندآن راخارج ازذات خودمی‌شمارد وجزء آن یاشرط لازم‌برای آن نمی‌داند. وچون بدین عضویا به همهٔ اعضاء دیگربدن اشاره‌کندبه لفظ «او»متکلم می‌شود وحال‌آنکه ازخویشتن به‌لفظ«من»تعبیرمی‌کند وآشکارااین اعضاء را«غایب»

۱ــ فن ۶ ازطبیعیات شفاص۲۹ــ۳۳چاپ پراگ .

۲ــ به‌اصطلاح اشارات ص ۲۹۴جلد دوم چاپ حیدری‌طهران

ازخود که«متکلم» است می‌شمارد [1] . پس اولین ادراکی که انسان را حاصل است و واضح ترین وبدیهی‌تری ادراکات او که هیچ گونه حد و رسم و برهانی نمی‌خواهد و نمی‌پذیرد ادراك نفس است [2]. ممکن است بر ابن‌سینا اعتراض کنندکه با این فرض که اوکرده‌است‌انسان فقط‌علم به‌خود می‌یابد بی‌آنکه بتوان گفت که وجود نفس‌بدان معنی‌که مقصودفلاسفه‌است‌براو ثابت‌شود [3]. جواب‌این‌است‌که منظورابن‌سینااز نفس‌همان است‌که‌انسان ازآن به «خود» تعبیرمی‌کند، چنانکه درجائی می‌گویدکه «اگرازروی تحقیق‌سخن‌گوئیم‌نفس‌توجزخودتو نیست [4]؛ ودرجای‌دیگرمی‌گوید«مرادازنفس هرکسی همان چیزی است‌که چون‌آن‌کس «من» می‌گوید بدان چیزاشاره می‌کند [5] ، و بدون اینکه به هیچ کدام ازاعضاء بدن خود توجه یابد کارهای خود را به همان « من » یا

۱ـ فن ۵ از کتاب ۲ النکت والفوائد فی‌العلم الطبیعی ص ۱۵۹ از مجموعهٔ چاپ کلکته ۱۹۵۵

۲ـ رجوع شود به فن ۶ ازطبیعیات شفاص۱۸ ونمط سوم از اشارات ص۲۹۳ جزو دوم چاپ‌حیدری طهران.

۳ـ این ایراد را امام فخررازی نیزکرده واز خواجه نصیرجواب مناسب شنیده‌است (ص ۲۹۸ ازجزء دوم شرح اشارات چاپ حیدری‌طهران)

۴ـ «بل هوانت عندالتحقیق» نمط سوم از اشارات ص ۳۰۵

۵ـ «المراد بالنفس مایشیرعلیه کل‌واحد بقوله انا» (فصلا از رسالهٔ معرفة النفس الناطقه واحوالهایافی علم النفس چاپ مصر به ضمیمهٔ النفس) که انتساب‌آن به شیخ مشکوك است (رجوع شود به صفحهٔ۳۰۲ از فهرست مصنفات ابن‌سینا تألیف استاد ماآقای دکتر یحیی مهدوی)

«خود» منسوب می‌دارد[1]؛ وباز درجای دیگر می‌گویدکه اگر منظور مرا ازکلمهٔ نفس ادراك کنید می‌دانیدکه نفس جزهمان‌چیزی که‌آن‌را «من» می‌گوئیم ومبدأحس و عقل وفعل خود می‌شماریم نیست اگرچه‌آن رابه اسم نفس مسمی‌نسازیم[2]: ودرجای دیگر می‌گوید که هرانسانی همان جوهری است که درخودآن را «من» و دردیگری «تو» می‌گویند[3] و[4].

ادراك نفس، چون بنابرفرض مذکوردرموقعی حاصل شده است‌که انسان ازهر چیزی غیرازخود غافل بوده است، ادراکی نیست‌که به توسط اشیاء یا قوای دیگری جزخود نفس حاصل شده باشد، بلکه؛ ادراك مستقیم خود نفس به ذات خویش بدون احتیاج به وسائط است یعنی مدرِك[5] نفس خود نفس است. ازطرف دیگرآن چیزی

۱ـ همان مرجع ص ۱۸۴

۲ـ شفاطبیعیات فن ۶ مقالهٔ ۵ فصل ۷ ص ۲۵۲ و۲۵۳ چاپ‌پراگ

۳ـ فن ۴ ازکتاب ۲ النکت‌والفوائد فی العلم الطبیعی ص ۱۰۸ از مجموعهٔ چاپ کلکته ۱۹۵۶

۴ـ ژیلسون می‌گوید که برای فهم استدلال «انسان معلق» باید تصورآن را بر اصلی نظیرآنچه دکارت تأسیس کرده است مبتنی داشت وآن این‌که تمایزمفاهیم و تعاریف اشیاء مستلزم تمایز وجود آنهاست. پس اگرمنظورتحقیق این مطلب باشد که «آیانفس وجودی جدا از بدن دارد یانه؟» باید نخست ببینیم‌که «آیانفس جدا از بدن می‌تواند تصور و تعقل شود یا نه؟» ـ از سوابقی‌که برای این استدلال در آثار پیشینیان می‌توان یافت استدلالی نظیر آن است که اگوستینوس اقامه کرده ودرقرون وسطی‌درآثار اتباع اوبه کرات‌آمده است وبه اقرب احتمال اصل نوافلاطونی دارد. (ژیلسون مقالهٔ مأخذ یونانی- عربی . . . ص ۵۰)

۵ـ به‌کسرثالث

هم که ادراك می‌شود اشیاء محسوس خارج ازبدن یا اعضاء خود بدن نیست ، و بر فرض اینکه انسان عاری از بینائی و شنوائی و حواس دیگر باشد ، و بدین ترتیب اشیاء خارج از بدن و اعضاء ظاهری خود بدن را نتواند احساس کند ، و قادر به تشریح اعضای داخلی بدن وشناختن آنها نیز باشد، باز ادراکی که به خود دارد از میان نمی‌رود یعنی مدرَك[1] نفس نیزخود نفس است. بدین ترتیب علاوه براینکه‌وجود نفس اثبات می‌شود تجرد نفس از مادیات نیز به ثبوت می‌رسد زیرا که وجود نفس دراوضاع واحوال مفروض باغفلت ازجسمانیات ومحسوسات وقبل ازثبوت وجودآنها ثابت شده است[2].

ادراك ذات نفس علاوه بر اینکه به وساطت ادراك بدن حاصل نمی‌شود به وساطت افعال خود نفس هم پدیدنمی‌آید. زیراکه اولاً درفرض مذکورانسان باغفلت ازافعال خود به ادراك ذات خود می‌رسد، ثانیاً هرگاه منظورمافعلی باشدکه اختصاص به فاعل معین ندارد نمی‌توان ازروی‌آن به وجود نفس پی برد واگر منظورفعلی باشد که اختصاص به فاعل معین دارد دراین صورت مفهوم این فاعل جزء لازم برای‌مفهوم آن فعل می‌شود، و به همین سبب بایدقبلاً وجود این فاعل و چگونگی آن و صدور فعل مذکور از آن معلوم باشد، یا اقلاً در همان زمان که فعل مذکور معلوم می‌شود مقارن با آن علم به فاعل نیز حاصل باشد ، و به همین سبب نمی‌توان بدون علم به فاعل از روی علم به فعل او به معرفت ذات او رسید ، پس اثبات نفس به واسطهٔ فعل آن محال است . یعنی نفس از آن حیث که نفس است جز به خود قابل اثبات نیست[3] . اما این معنی مانع از آن نیست که از آن حیث که

۱ـ به فتح ثالث.

۲ـ شفاصفحهٔ ۱۸-۱۹؛چاپ‌پراگ‌وایضاًصفحهٔ۲۵۲ واشارات صفحهٔ۲۴۴ و۲۹۵ جزء دوم چاپ حیدری طهران

۳ـ اشارات جزء دوم صفحهٔ۲۰۶و۲۹۷

نفس مصدر افعال خاصی است، بتوان ازروی این افعال به تمایز آن باسایراشیائی که مبادی افعال دیگری است پی‌برد. ازجملهٔ این افعال که اختصاص به نوع معینی از نفس دارد حرکت ارادی وادراك است.

مبدأ این دوفعل رانمی‌توان جنبهٔ جسمانی حیوان یا انسان فرض‌کرد،زیراکه درغیرحیوان، یعنی دراشیائی مثل عناصروجمادات، نیزجسمانیت وجود دارد، بدون اینکه مبدأ احساس وحرکت ارادی باشد . هم چنین مبدأ آنها رامزاج حیوان نیز نمی‌توان دانست، زیراکه مزاج هرشیء مرکبی مستلزم این است‌که این شیء به‌سوی مکانی‌که اجزاءآن یاغالب اجزاءآن اقتضاء می‌کند حرکت نماید ، یا در مکانی که اتفاقاً درآن قرارگرفته است بماند، و به هر صورت هرگز مزاج شیء مرکب اقتضاء نمی‌کندکه‌آن شیء حرکات مختلف درجهات‌مختلف‌بنماید، وبسا اوقات حیوان را از حرکتی‌که درجهت معینی می‌کند بازدارد . مزاج همان طور که مبدأ حرکت ارادی نیست مبدأ ادراك نیز نمی‌تواند بود، زیراکه ادراك مستلزم انفعال شیء مدرك[1] تحت تأثیرشیء مدرك[2] است،درصورتی‌که مزاج، هرگاه تحت تأثیر شیئی قرار گیرد که در نوع باآن موافق است، تأثیری حاصل نمی‌کند، واگر تحت تأثیرشیئی قرارگیردکه در نوع باآن مخالف است خود استحاله می‌یابد و موجودیت آن از میان می‌رود ، در این صورت چگونه ممکن است‌که ادراك به وسیلهٔ مزاج‌که خود دیگرموجودنیست تحقق پذیرد؟ وانگهی مزاج جسمانی خودبه سبب نفس وجودمی‌یابد وباقی می‌ماند، زیراکه عناصرمتضادی‌که به امکنهٔ مختلف تمایل دارندومی‌خواهند ازهم دیگرمنفك شوند احتیاج به شیئی دارندکه آنها را قسراً مجتمع سازد ، تا بعداز اینکه مجتمع شدند امتزاج والتیام‌یابند،آنگاه درمیان‌آنهاتفاعل پدیدآید وبعدازآن مزاج‌حاصل گردد؛ ونیزاحتیاج به شیئی دارندکه‌آنها را قسراً به حال اجتماع نگاه دارد، والا به

۱ـ به‌کسر ثالث

۲ـ به فتح ثالث

اقتضای طبایع خود متفرق می‌شوند ومزاج نیزازمیان می‌رود. پس بقای مزاج درشیء مرکب محتاج جامع وحافظی است‌که یکی سبب وجودآن و دیگری سبب بقای آن باشد واین هردوسبب برالتیامی که باید قبل از حصول مزاج حاصل شود مقدم است ، واگربه این دوسبب جامع و حافظ وهنی وضعفی فرارسد التیام اجزاء بدن به انفکاك می‌گراید ، و اگر این دو سبب معدوم شود مزاج نیز کـه معلول آنهاست نابـود می‌گردد . بدین ترتیب به ثبوت می‌رسد که شیئی وجود دارد که جامع و حافظ مزاج حیوان ومبدأقوای محرك ومدرك‌آن است[1] و این همان است که در اصطلاح فلسفی نفس‌می نامیم.

دراینجا این سؤال پیش‌می‌آیدکه آیا این مبدأ جوهری، یا به‌عبارت‌دیگر نفس، ازامتزاج عناصر جسمانی بایکدیگر حادث می‌شود یامستفاد ازخارج است ؟ـ چون اشیاء مختلف با هم ترکیب شود صورتی‌که‌برای شیء مرکب پدید می‌آید به یکی از وجوه ذیل می‌تواند بود :

۱ــ صورت شیء مرکب متمایل ومتشابه به‌صور یکی ازعناصر بسیط باشد،مثلاً: اگر تعداد زیادی ازصبررا بامقدار کمتری ازعسل بیامیزند صورت شیء مرکب‌متمایل به‌صورت صبر می‌شود .

۲ــ صورت شیء مرکب ازتعدیل صور تمام عناصر بسیط حاصل‌شود ونسبت‌آن به‌تمام آنها متساوی باشد،مثلاً اگر رنگ سفید ورنگ سیاه‌را طوری به هم‌بیامیزند که هیچ‌کدام ازآن دو دراین ترکیب غالب نباشد صورت شیء مرکب یعنی‌خاکستری حد وسط دربین صور اجزاء است .

۳ـ صورت حاصله درشیء مرکب‌نه‌چنان باشد که‌صورت یك یا چند جزء از اجزاء بسیط آن درحال بساطت اقتضامی‌کند، ونه چنان باشد که مجموع صور این اجزاء درحال‌ترکیب مقتضی‌آن‌است، بلکه امری زائد براقتضای‌این اجزاء باشد، مثل

۱ــ اشارات نمط سوم صفحهٔ ۲۹۸ و۳۰۱ و۳۰۲

اینکه از ترکیب آب وخاك شیء مرکبی به‌نام گل پدیدآوریم، ومهری بر آن زنیم‌تا نقش ببندد. البته نقش این مهر صورتی است که ازخارج برگل وارد آمده است. و مقتضای‌اجزاء خود آن، یعنی‌آب‌یا خاك، چه درحال بساطت چه در حال ترکیب ، نبوده است .

بااندکی توجه معلوم می‌شودکه درقسم اول ترکیب صورت شیء مرکب متمایل به صورت شیء بسیطی است‌که درترکیب غالب شود واجزاء مغلوب ومستترآثاری از خود ظاهر نمی‌سازد. زیراکه ممتنع است‌که‌دو امر متضاد درحامل واحد باهم ودریك حال سریان یابند مگربدین ترتیب که ضعف و نقصی در آثار حاصله از صورت شیء غالب پدیدآورد.درقسم دوم‌صورهمهٔ اجزاء بسیط به یك درجه آثار خودرا درصورت شیء مرکب ظاهر می‌سازد وتساوی درفعل وانفعال را ایجاب می‌کند. اما درقسم سوم صورت هیچ یك‌از اشیاء بسیط درشیء مرکب پدیدار نیست‌بلکه صورت این شیء از خارج به‌مادهٔ آن می‌رسد.

بعدازذکرمقدمه اینك‌جسمی راکه نفس‌بدان تعلق می‌گیرد به‌نظرآوریم.چنین جسمی مرکب ازاجزائی است‌که هرکدام‌به تنهائی صورتی ضدصورتهای اجزاء دیگر دارد. حال‌اگر این ترکیب ازقسم اول باشد باید صورت این شیء مرکب‌که نفس آن است صورت‌یکی ازاجزاء خودرا ظاهرسازد، مثلاً نفس حیوان فقط‌خاصیت‌حرارت یا رطوبت یابرودت یایبوست نشان دهد، والبته چنین نمی‌تواند بود. زیراکه هریك از این قوا درحال ترکیب بااجزاء دیگر، ولوجزء غالب در ترکیب باشد ، ناقص‌تر و ضعیف‌تر ازحال بساطت خود می‌شود وچون در حال بساطت که قوی‌تر وکامل‌تر بود خواص نفس‌را ازخود ظاهرنمی‌ساخت‌چگونه می تواند درحال ترکیب که ناقص‌تر و ضعیف‌تر است چنین‌کند. یاچگونه می‌تواند مبدأ حرکتی جز درجهت واحد یعنی‌در همان جهتی‌که حرکت عنصر غالب اقتضامی‌کند باشد. اما اگراین ترکیب ازقسم دوم باشد، چون صورهمهٔ بسائط متضاد نسبت‌به‌صورت شیئی‌که ازترکیب‌آنها پدیدمی‌آید

یك‌سان است، هیچ‌گونه اثری ازهیچ یك ازآن اشیاء بسیط دراین شیء مرکب نباید پدیدارشود. مثلاً چنین جسمی نباید قادر به‌حرکت به‌سوی بالا باشد، زیرا که این حالت نشانه‌ای ازغلبهٔ حرارت است، ونباید قادر به‌حرکت به‌سوی پائین باشد؛ زیرا که دراین صورت می‌بایست برودت درآن غالب آید، ونباید قادر به سکون باشد ، زیراکه دراین حال می‌بایست دراین جسم طبیعت شیئی که آن‌را ساکن می‌دارد و به سوی خود جذب می‌کند غالب باشد، پس چنین جسمی نه متحرك ونه‌ساکن می‌تواند بود واین محال است. چون بطلان هر دو فرض به وضوح رسید ناچار باید نفس را ازقسم سوم شمرد، یعنی آن‌را صورتی دانست که از خارج مستفاد می‌شود و مقتضای طبیعی امتزاج عناصر مادی نیست.[1]

به‌طوری‌که قبلاً اشاره شد درنوع واحد جز نفس واحد نمی‌تواند بود[2]،اگر چه قوای مختلف ازاین نفس واحد منبعث شود، وافعال این قوی نسبت به‌هم دیگر تقدم وتأخر پذیرد. یعنی اختلاف قوی دلیل براختلاف نفس نیست و همهٔ آنها در جوهر واحدی‌که‌نفس شیء، یا به‌عبارت‌دیگر، خودآن شیء است جمع می‌آید[3]. مثلاً نفس انسان یاهر نوع دیگری از حیوان جوهر واحدی است‌که درواقع‌خودآن نوع‌است و

۱ـ فصل سوم از رسالهٔ «مبحث عن‌القوی النفسانیه» یاد‌النفس علی سنة الاختصار ص۱۵۸چاپ مصر به ضمیمهٔ احوال‌النفس)

۲ـ رجوع شود به اواسط همین مبحث حاضر.

۳ـ ان‌النفس واحدة‌وان هذه‌القوی تنبث عنهافی الاعضاء...

(فن۶ ازطبیعیات شفا ص۳۲) ان‌النفس جامعة لقوی الادراك و استعمال الغذا وهی واحدة لهما لیست هذه منفردة عن‌تلك...(ص۳۳ ازفن ۶ ازطبیعیات‌شفا) فهذا الجوهر فیك واحد بل هوانت عندالتحقیق (نمط ۳ از اشارات صفحهٔ۴۰۵ و ۳۰۶ چاپ حیدری طهران).

همان جوهراست که مزاج‌را حفظ می‌کند ومبدأ تغذی و نمو و تـولید در حیوان می‌شود وهرگاه تباهی یانیستی‌پذیرداجزاء بدن‌ازهم دیگرانفکاك می‌یابد وبازازهمین مبدأ است‌که حرکت ارادی وادراك صادر می‌گردد وشهوت وغضب رخ می گشاید . این جوهر واحد همان است که انسان هم اوست، زیراکه انسان به‌عقل وشعور که خاص نوع‌اوست می داندکه‌خوداوست که‌به ارادهٔ خودحرکت می‌کند و خود اوست که منشأ ادراك می‌شود[1]. پس اجتماع قوای نباتی وحیوانی وانسانی در وجود انسان نباید موهم این شودکه انسان را دارای سه‌نفس جداگانه بدانیم[2]،زیرا که به طوری که‌قبلاً گفتیم قوای نباتی وحیوانی دروجود انسان جنبهٔ عام جنسی دارد وتحصل‌نوعی به دست نیاورده است تاهرکدام‌ازآنهارا بتوان جوهری مجزا ونفسی متمایزدانست،و درنوع انسان تنها نفس انسانی ، یا به‌عبارت دیگر، صورت نوعیهٔ انسان [3] است که منوع ومقوم این‌قوی وجامع‌آنها درجوهر واحدی که خود آن است می‌باشد . این

۱ـ اما به قول خواجه نصیر شاید نداندکه خود او، یعنی همان نفس واحد او که مبدأ شعور وادراك واراده است، همان است که مبدأ تغذی ونمو وتولید نیز هست. وبه‌همین سبب ابن سینا فقط ازروی افعال نفس حیوانی به وجود نفس استدلال کرده است نه‌ازروی افعال نباتی. زیراکه افعال حیوانی طوری است که انسان خود می‌تواند مستقیماً به‌صدور آنها ازخویش وقوف یابد، بی‌آنکه شکی به‌وی دست دهد، وحال‌آنکه صدور افعال نباتی ازنفس انسانی مستقیماً قابل ادراك نیست وباید به‌بیان دیگری اثبات شود (شرح اشارات جزء دوم‌ص۳۰۶).

۲ـ چنانکه افلاطون چنین می‌دانست وحتی مقر نفوس‌انسانی وحیوانی ونباتی‌را در بدن‌ازیکدیگر جدا می‌شمردوارسطو برخلاف آن عقیده داشت (اشاره به‌نظر این‌دوحکیم‌در این‌مورد ازخود ابن‌سینا است . آغاز فصل۱۱کتاب احوال‌النفس صفحهٔ ۱۰۸چاپ مصر و نجات ۳۱۳ چاپ مصر وشفا ۲۴۸ـ۲۴۹چاپ پراگ.

۳ـ البته بروجه تسامح وباتوجه به‌قید سابق‌الذکر.

معنی‌را باتمثیلی می‌توان روشن ساخت :

چنانکه‌قبلاً گفته شد نفس صورتی‌است که ازخارج مستفادمی‌شود،واین‌صورت را اجسام عنصری قبل ازترکیب بایکدیگر به‌سبب تضادی‌که در آنهاست نمی توانند بپذیرفت،اما هرچه این تضادکمتر شود، یعنی حدان به‌حد متوسط میل‌کنند وبه‌اشیاء علوی نزدیکتر شود، به‌همان اندازه برای قبول آثار حیات از جوهر مفارق خارجی آماده‌تر می‌گردد تااینکه چون به‌حد اعلای توسط برسد وبه‌حد اکثر امکان از تضاد دور شود این جوهر مفارق را قبول کند .

حال‌اگر جوهر مفارق رابه‌آتش یاخود به خورشید تشبیه کنیم وبدن را مانند جسمی‌که ازآتش‌متأثر می‌شود فرض نمائیم ممکن است این جسم دروضعی باشد که تنهاگرمای‌آتش را بپذیرد بی‌آنکه ازآن روشنائی‌گیرد. اما اگر وضع آن دگرگون شود، به‌طوری که ازروشنائی آتش نیزعلاوه‌برگرمای‌آن بهره‌مند شود، دراین‌صورت همین روشنائی خود مبدأی برای گرمای این جسم است . واگر با تغییر تازه‌ای در وضع این جسم استعداد آن برای قبول تأثیرآتش بیشتر شود این جسم‌شعله می‌کشد یعنی مشابهت وقرابت آن به جوهر مفارق‌که‌آتش یاخورشید بود افزون‌تر می شود. دراین حال اشتعالی که رخ می‌دهد خود عامل روشنائی وگرماست، واین دو تأثیر را که درمراحل پائین‌تر به‌تنهائی حادث می‌شد و هرکدام ازآنها دریك مرحله اصالت داشت درخود جمع می‌کند،ودیگر جایز نیست‌که دراین جسم‌قائل به سه مبدأجداگانه برای تبیین این آثار سه‌گانه شویم. به‌همین ترتیب نفس نباتی مصدرقوای نباتـی در انواع نباتات‌ونفس حیوانی‌منشأقوای‌حیوانی‌ونباتی درانواع‌حیوانات‌ونفس انسانی‌مبدأ واحدی‌برای‌قوای‌انسانی‌وحیوانی ونباتی‌درنوع‌انسان‌است[1]. این‌وحدت‌را ازاین‌راه‌نیز می‌توان‌مدلل ساخت‌که قوی‌واحوال نفس چنان‌ارتباط نزدیك به‌یکدیگرداردکه هر

۱ـ احوال‌النفس فصل یازدهم ۱۰۸ ـ ۱۱۰ چاپ مصر نجات ۳۱۳ـ ۳۱۵ و شفا ۲۵۸ـ ۲۶۰چاپ‌پراگ.

حالتی ازحالات دیگر متأثر می شود . چنانکه چیزی را می‌شنویم و به دنبال این احساس سمعی خشم ما برانگیخته می‌شود، ویا چیزی را می‌بینیم وبراثر این‌احساس بصری هیجان یاشهوت پدید می‌آید ، ونظایر این معانی بسیار است . حال اگر این قوی ازیکدیگر مستقل ومجزا باشد باید فرض‌کردکه هریك از آنها بتواند در آن واحد منشأ صدور اجناس مختلفی ازاحوال وحرکات‌شود، مثلاً ،قوهٔباصره هم‌ببیندوهم شهوت بورزد و قوهٔ غضبیه هم بشنود وهم خشم‌بگیرد. اما چنین چیزی ممکن نیست زیرا که‌قوهٔ واحدی که جدا از قوای دیگر فرض شده است فقط می‌تواند مبدأ فعل واحدی‌که‌مخصوص بدان است باشد[1]. چه،اگر قادر به‌اصدارافعال مخصوص به‌قوای دیگر باشد ناچار باآنها یك‌چیز می‌شود. پس‌ناگزیر باید مبدأ واحدی را جامع همهٔ این قوا درخود بدانیم تاارتباط وتلازم افعال این قوا بایکدیگر به سبب وحدت این مبدأ تبیین شود. اما این مبدأ واحد را جسم انسان از حیث جسمانیت آن نمی توان دانست، زیراکه ازاین‌حیث با اجسام دیگر مشترك است بی آنکه این اجسام مبدأ چنین احوالی باشد. پس‌ناچاراین مبدأ واحدرا نفس انسان می‌دانیم، واگر نیز جسم اورا چنین بینگاریم ناچار جسم ازآن حیث که دارای نفس است چنین خواهدبود، یعنی مبدأیت نفس برای صدور احوال مختلف ووحدت آن باوجود اختلاف قوا به ثبوت خواهد رسید[2]. این مبدأ نه‌تنها در یك زمان از وحدت بر خوردار است بلکه وحدت خود را درتمام عمر وباوجود مرور ازمنه محفوظ می‌دارد، به‌طوری که‌انسان اگر نیك تأمل‌کند درمی یابد که‌آنچه امروز خود اوست همواره خود او بوده است. به همین سبب بسیاری‌ازاحوالی‌را که براوگذشته‌است به‌یاد می‌آورد وآنها را مربوط به‌خود می‌شمارد، وازاینجا باید یقین‌کند که چیزی دراو ثابت وپایدار مانده است . اما این شیء ثابت بدن او نیست زیراکه بدن پیوسته روبه تحلیل می‌رود و هرآن

۱ـ شفا طبیعیات فن۶ مقالهٔ ۱فصل۴صفحهٔ ۳۶ و۳۷ چاپ‌پراگ.

۲ـ نجات۳۱۰چاپ پراگ شفا طبیعیات فن۶ مقالهٔ ۵ فصل۷

چیزی از آن کاسته می‌شود. چنانکه می‌توان گفت که درمدت بیست سال هیچ‌چیز از بدن بر یك حال باقی نمی‌ماند، وحال آنکه این شیء در طی این مدت بلکه در تمام عمر همان است که بوده است، پس این جوهر ثابت چیزی غیراز بدن واعضاء درونی و بیرونی آن است، یا به عبارت دیگر، نفس انسان است. اما وحدت این جوهر درزمان واحد ویا درزمانهای مختلف مانع اختلاف ویا کثرت قوای آن نیست[1].

قوای نفس بر سه قسم است: قوای نباتی یا نفس نباتی که افعال آن تغدیه و تنمیه وتولیداست ومشترك دربین نبات وحیوان و انسان می‌باشد، قوای حیوانی یا نفس حیوانی که افعال آن ادراك وحرکت ارادی است ومشترك دربین حیوان و انسان است ونبات‌را ازآن بهره‌ای نیست، قوای انسانی یا نفس انسانی که افعال آن تعقل کلیات واستنباط صنایع وتمییز بدونیك وزشت و زیبا از یکدیگر و امثال آنهاست و نبات وحیوان ازآنها عاری است[2]. اینك شرح بیشتری راجع به‌این نفس:

نفس ناطقه ــ عقل. ــ انسان‌را خواص وافعالی است که‌ازحیوانات دیگر صادر نمی تواند شد: نخست اینکه افراد انسان برخلاف حیوانات از مشارکت با هم دیگر ناگزیرند، یعنی درمعاش نمی‌توانند به‌استفاده‌ازخود واشیاءطبیعی اکتفاکنند. چنانکه اگر یکی ازافراد انسان را درحالی فرض‌کنیم که افراددیگر از نوع اودرمیان نباشند این فرد ازمیان می‌رود، یا به‌عذابی شدید دچار می‌آید. این خاصیت ناشی از این فضیلت است که انسان به اشیاء و اموری بیش از آنچه طبیعت دراختیار او می‌گذارد احتیاج دارد، وبه همین سبب خوراك وپوشاك وسایر مایحتاج اوباید ازراه تصرف در مواد طبیعی به‌دست آید واین تصرف ازطریق صنایع وحرف میسر می‌شود، و بدین سبب تخصص افرادانسان وتبادل حوائج ودربین آنان لازم می‌آید، واین تبادل محتاج

۱ــ فصل سوم ازرسالهٔ مبحث عن‌القوی النفسانیه ص۱۵۸ چاپ مصر (به‌ضمیمهٔ‌احوال النفس).

۲ــ فصل ۴ ازمقالهٔ اول‌ازفن۶ ازطبیعیات‌شفاء.

ارتباط افراد بایکدیگر است، و ارتباط مستلزم وجود وسایلی برای تفاهم است، و بهترین وسائل زبان است که رجحان آن بروسائل دیگر از قبیل اشارات و علائم احتیاج به توضیح ندارد.

شاید چنین وسائلی را درانواع دیگر نیز بتوان یافت ولیکن آن وسائل در این‌انواع جنبهٔ طبیعی دارد درصورتی که انسان‌که احتیاجاتش نامتناهی است به امور طبیعی اکتفا نمی‌تواند کرد، بلکه ناچار از توسل به علائم وضعی است. پس تشکیل زندگی اجتماعی واستنباط صنایع وحرف یکی از خواص انسان است. واگر درانواع حیوانات مانند زنبوران و بعضی ازپرندگان نیز دیده شودکه‌گرد هم می‌آیند وخانه‌و آشیانه می‌سازندیا مصنوعات دیگر پدید می‌آورند باید دانست که این اعمال‌درآنها نتیجهٔ استنباط وقیاس نیست، بلکه نتیجهٔ الهام و تسخیر است، یعنی خدا آنها را چنان آفریده است که ملزم به اتخاذ طرز معین ومخصوص ومحدودی در حیاتند. و این اعمال برای اصلاح احوال وبه اقتضای ضروریات شخصی نیست، بلکه‌لازمهٔ نوع آنهاست، وبه‌همین سبب تنوع واختلاف نمی‌پذیرد. دیگر اینکه انسان‌قادربه تمییز نیك ازبداست‌یعنی ازکودکی یادگرفته واعتقادیافته است که برخی‌ازکارهاراکه‌قدرت به ایجاد آنها دارد باید بکند، وبرخی دیگر ازآنهارا باوجود قدرت واختیار نباید بکند، وچنین تمییزی درحیوانات وجود ندارد.زیراکه مثلاً اگر شیرکودك خودرا یا کسی‌راکه بدوانس گرفته است نمی‌درد به‌حکم اعتقاد نیست، بلکه به سبب عارض نفسانی دیگری است که موجب‌آن می‌شودکه هرنافعی لذیذ باشد، و به همین سبب مطلوب ومحبوب‌گردد وشاید نیز بتوان‌گفت که حکم الهام الهی، مثلاً برای حفظ نوع آن، علاقه به‌فرزند را درنهادآن گذاشته باشد. به‌علاوه انسان دربین اموری‌که باید درآینده واقع شود یا ازخود اوصادرگردد نیز تمییز نیك‌و بد می‌دهد و هم چنین آنچه‌را که درگذشته انجام‌آن‌را خوب یالازم می‌دانسته است اکنون به‌سبب‌تغییر نیت وبرحسب مصلحت جدید خود بدیاغیر لازم بداند. در صورتی که در حیوانات دیگر

چنین نیست. دیگر اینکه انسان‌را به دنبال ادراکات انفعالاتی مانند شادی‌واندوه‌و به دنبال‌آنها‌افعالی مانند خنده وگریه دست می‌دهد، وگاه‌پس‌ازانجام بعضی ازاین‌احوال دوباره احکامی در مورداینکه آیا می‌بایست آن افعال راانجام‌دهد یا ندهدوخلاصه راجع به‌نیك‌وبدآن افعال از وی صادر می‌شود، و آنگاه دوباره اورا به دنبال این ادراکات انفعالاتی پدید می‌آید. مثلاً ازاحساس اینکه کاری درآینده موجب‌زیان او خواهدشد ترس‌به‌وی دست می‌دهد وازحکم به اینکه عملی‌را نمی‌بایست انجام دهد شرم براو عارض می‌شود وازاحساس امری‌که در آینده سودی برای او حاصل خواهد کرد امیدوار می‌گردد ، واین قبیل‌انفعالات‌درحیوانات جز به‌حکم فطرت‌جبلی (مثل پیش‌بینی مورچگان) وجز درمقابل‌اموری‌که درحال حاضر یا درزمان متصل به حال واقع شودحاصل نمی‌آید.

این احوال جملگی در نفس انسانی وجود دارد و بیشتر آنها مختص به‌انسان است واگر بعضی آنها جنبهٔ بدنی و مادی نیز داشته باشد باز اگر دقت کنیم می‌بینیم که وجود آنها برای بدن بـه سبب وجود نفس انسانی و تعلق آن به بدن است . اما مهم‌ترین خواص کـه اختصاص آن به انسان افزون‌تر و استوارتر از همه است و دارای جنبهٔ بـدنی نیست تصور معانی کلی با تجرید تـام آنها از مـاده و وصول بـه مجهولات از معلومات تصوری یا تصدیقی است [۱]. وبه همین سبب کـه اخص خواص انسان تصور و تصدیق معانی کلی است و این همان قوه‌ایست کـه عقل نامیده می‌شود شاید مناسب چنان باشد که نفس ناطقهٔ انسان را برای تمییز آن از نفوس دیگر بـه

۱ـ این مطالب ازآغاز فصل تااین مورد از کتاب شفا اخذ شده است(فن۶ازطبیعیات مقالهٔ۵فصل۱ ازصفحهٔ ۱۹۸تاصفحهٔ ۲۰۳چاپ‌پراک).

نام همین قوهٔ اصلیه و مختصهٔ این نفس یعنی به نام عقل بنامیم[1].

این قوهٔ خاصه که نفس انسانی راست معانی مجرد یا صور منتزع از ماده را ادراك می‌کند ، اما باید دانست که به یك اعتبار همهٔ ادراکات به تجرید صورت از ماده می‌پردازند . منتهی این تجرید اصناف مختلف و مراتب متفاوت دارد و بالاتر از همهٔ این مراتب مرتبهٔ تجرید عقلی است که خاص نفس انسان است . برای مزید توضیح گوئیم که صورتی که مقارن با ماده است طبیعتی است که افراد نوع همگی در آن مشترك و متساویند و این طبیعه از حیث ذات خود شیء واحدی است اما به سبب مقارنت با ماده احوال و اموری برآن عارض می‌شود که جزء ذات آن و از لوازم ماهیت آن نیست ،و اختلاف آنها موجب اختلاف درذات آن صورت نمی‌شود. مثلاً صورت انسانیت در اشخاص مختلفی مانند زید و عمر و وبکر پدید می‌آید ، یعنی کثرت و انقسام می‌پذیرد و اختصاص به زمان و مکان و وضع معین می‌یابد ، و اینها هیچ یك جزء ذات آن صورت نیست ، زیرا که اگر لازمهٔ صورت انسانیت یکی از ممیزاتی باشد که موجب امتیاز زیدگردیده است دیگر عمرو را انسان به معنی تام کلمه نمی‌توان گفت . پس صورت را از جهت ماده علائق و لواحقی عارض می‌شود که از جملهٔ آنها کثرت و انقسام و اختصاص درکم و کیف و این و وضع‌است و ، چون عمل ادراك عبارت از انتزاع‌صورت از ماده است ،گاهی این انتزاع طوری است که نسبت صورت منتزع با ماده و لواحق آن محفوظ و باقی می‌ماند و گاهی به نحو تام و کامل از همهٔ این لواحق و عوارض مجرد و مبرا می‌شود و از این حیث اصناف و مراتب مختلف ادراك پدید می‌آید[2] :

---

۱ ــ فاما بحسب جوهره الذی یخصه ... فلانسمیه نفساً ... والاشبه‌ان یکون اسمه الخاص به حینئذالعقل‌لاالنفس (احوال النفس‌ص۵۳)

۲ ــ شفا فن ۶ از طبیعیات ص ۶۰ـص ۶۱ و نجات ص ۲۷۵ ــ ص ۲۷۷ و احوال النفس ۶۹ و ۷۰

۱ ـ ادراك حسی یا احساس صورت را از ماده جدا می‌سازد ؛ منتهی چنین صورتی هنوز نسبت خود را با ماده و همهٔ لواحق آن محفوظ می‌دارد ، و اگر این نسبت از میان رود احساس زایل می‌شود یعنی حفظ صورت مأخوذه در غیاب ماده برای احساس ممکن نیست .

۲ ـ ادراك خیالی یا تخیل صورت را با شدت بیشتری مجرد می‌کند، به‌طوری که وجود صورت خیالی شیء احتیاج به وجود خارجی مادهٔ آن ندارد و وجود صورت برفرض غیاب یا زوال ماده ثابت است . اما با وجود انتزاع از ماده از لواحق آن منتزع و مبرا نیست ، یعنی هنوز کم و کیف ووضع واین مخصوص دارد ؛ مثلاً، ممکن نیست صورت خیالی انسان چنان باشد که بتوان همهٔ افراد انسان را بدون تفاوت در آن مشترك دانست ، بلکه ، چنین صورتی مثلاً یکی از آحاد انسان خواهد بود که ناگزیر با آحاد دیگر اختلاف خواهد یافت .

۳ ـ ادراك وهمی یا توهم از این مرحله نیز اندکی فراتر می‌رود ، زیرا که به ادراك معانی و مفاهیمی نایل می‌شود که ذات آنها غیر مادی است ، ولیکن این حال بر آنها عارض شده است که در ماده باشند مثل خیروشر و موافق و مخالف که گاهی برماده عروض می‌یابند ولیکن ذات آنها مادی نیست، چه ، اگر چنین می‌بود نمی‌بایست جز در اجسام پدید آیند چنانکه شکل و رنگ و وضع وامثال آنها که بالذات از امورمادی به‌شمارمی‌روندتنها در اجسام ظاهر می‌شوند. قوهٔ وهم که به ادراك این قبیل امور نایل می‌آید تجریدی بیشتر و کاملتر می‌کند ، ولیکن باید گفت که هنوز این صور غیر مادی از لواحق ماده مجرد نیست ، زیراکه از مادهٔ جزئی ومعین و مخصوصی به مشارکت خیال اخذ می‌شود .

۴ ـ ادراك عقلی یا عقل که صوری را قبول می‌کند که از هرجهت مجرد از ماده است . اینها یا صوری است که خود با لذات مجرد است و مادیت به هیچ وجه برآنها عارض نشده است ، و عقل در اخذ آنها محتاج تجرید نیست ، بلکه آنها را

چنانکه هست می‌گیرد و می‌پذیرد، یا صور اشیاء مادی است که عقل آنهارا از مادهٔ خود و جمیع لواحق وعوارض آن جدا می‌سازد و به صورتی مجرد که هیچ گونه نشانه‌ای از جزئیت و مادیت و اختصاص به کم وکیف و این و وضع در آنها نیست، و به همین سبب قابل حمل برافراد کثیر از یك نوع است، درمی‌آورد وهمین‌مرحله از ادراك است که ممیز نفس انسانی به شمار می‌آید[1].

ولیکن نباید ناگفته گذاشت‌که نفس ناطقه در اجرای فعل خاص خود ازقوای نفس حیوانی مدد می‌گیرد، و یا به عبارت بهتر مقدمات این فعل به توسط احساس و تخیل و توهم فراهم می‌آید. یعنی نخست جزئیات از طریق حواس به نفس ناطقه می‌رسد وآنگاه نفس درمورد این جزئیات اعمال‌چهارگانهٔ ذیل را به جامی آورد:

۱ـ معانی وصوررا ازمواد آنها وعلائق ولواحق این‌صور تجرید می‌کند. بدین ترتیب که به حکم غریزهٔ جبلی خود در می‌یابد که این معانی جزئی در بعضی از صور اشتراك و در بعضی دیگر افتراق دارند. مثلاً فردی از انسان و فردی از شیر را می‌بیندکه در حیات باهم‌مشترکند و در نطق از هم جدامی‌شوند، و باز پی‌می‌برد که بعضی از این صور مانند حیات ذاتی‌آنها و بعض‌دیگرمانند سیاهی و سفیدی عرضی آنهاست، و بدین ترتیب تصورات کلی برای نفس ناطقه به مدد تخیل و توهم پدید می‌آید و اجناس و انواع و فصول و خواص و اعراض حاصل می‌شود[2].

۲ ـ در بین این تصورات‌کلی‌که در حکم مفردات است مناسباتی از قبیل سلب و ایجاب و سایر اقسام ترکیب، خواه به طور مستقیم، خواه از طریق وسائط، برقرار می‌سازد و در این عمل نیز از قوای حیوانی مددمی‌گیرد[3].

۱ـ شفاء ۶۱ و ۶۲ نجات ۲۷۸ ـ ۲۷۹ و احوال‌النفس ص ۷۱ ـ ۷۳

۲ ـ شفا ۲۰۸ و نجات ۲۹۸ و احوال‌النفس ۸۷

۳ ـ شفا ۲۱۹ ـ ۲۲۰ نجات ۲۹۸ـ۲۹۹ احوال النفس ۸۷ و ۸۸ و ۸۹ و مبحث عن‌القوی‌الانسانیه ص ۱۶۹

۳ ـ مقدمات احکام تجربی را اخذ می‌کند و از تأمل در آنها در می‌یابد که ارتباط موضوع و محمول در این احکام اتفاقی نیست، بلکه، دائمی است، و بدین ترتیب احکامی مثل حکم به تأثیر طبی معینی که دوای خاصی را حاصل است پدید می‌آورد[1].

۴ ـ صحت بعضی از اخبار را به سبب تواتر ورود آنها از طریق حواس تصدیق می‌کند.

چون این مبادی تصوری و تصدیقی به اعانت بدن نفس ناطقه را حاصل شد آنگاه به خود و افعال ذاتی خود رجوع می‌کند، زیرا که، اگر چه استنباط این صور از محسوسات و جزئیات محتاج اعانت قوای بدنی و حیوانی است، تصور حقایق ذاتی آنها و ترکیب قیاسات برمبنای آنها فعل خاص نفس انسانی است. و بعد از رجوع نفس ناطقه به فعل خاص خود اگر بعضی از قوای سفلی دوباره به نفس روی آورد و آن را به نحوی از انحاء به خود مشغول دارد برای نفس زیان بخش است. مگر اینکه گاه‌گاه نفس را برای تحصیل مبادی دیگری که در ضمن اجرای فعل خاص خود بدانها احتیاج افتاده است رجوع به متخیله و حافظه و حساسه لازم آید و این امر در ابتدا به کثرت و بعد از آن به ندرت اتفاق می‌افتد. ولیکن چون نفس به کمال قوت خود رسید در افعال خود مطلقاً استقلال می‌یابد، و قوای حسی وخیالی و سایر قوای بدنی را، بسبب اینکه مانع او از فعل خاص خویش است، فرو می‌گذارد. و این بدان می‌ماند که شخص برای وصول به مقصد احتیاج به آلات و اسبابی دارد، ولیکن، چون به مقصد و اصل شود حفظ همین آلات و اسباب مانع پیشرفت کار می‌شود و ناچار باید آنها را به دور اندازد و به فعل خاص خود پردازد[2].

---

۱ ـ شفا ۲۱۹ـ۲۲۰ نجات ۲۹۸ ـ ۲۹۹ احوال النفس ۸۷ و ۸۸ و ۸۹ و مبحث عن القوی الانسانیه ص ۱۶۹

۲ ـ رجوع شود به حاشیهٔ ۳ صفحهٔ قبل.

تجرد نفس ناطقه .- قوهٔ حاسه را مجرد نمی‌توان گفت . بلکه ، این قـوه ناگزیر از آن است کـه صور محسوس را به واسطهٔ آلات بپذیرد ، زیرا که این صور جزئی ، چنانکه گفته شد ، از مواد خـود به طور تام و کامل تجرید نمی‌شود و از علایق مادی اصلاً انتزاع نمی‌یابد، و مادام که مادهٔ آنها در خارج حاضر باشد صورت آنها در ذهن نقش می‌بندد ، و چون این ماده غایب شد صورت نیز باطل می‌شود . از همین رو نسبتی در بین جسمی که دارای وجود خـارجی است و صورتی که وجود ذهنی دارد حاصل می‌شود . اما جسم نمی‌تواند نسبتی از نوع حضوروغیاب با شیئی که جسم نیست به دست آورد . به عبارت واضح‌تر ، جسم تنها در نزد جسم می‌تواند حاضر یا از نزد آن غایب باشد . چه ، حضور و غیاب جسم جز به معنی بعد و قرب مکانی آن از شیئی نیست ، و بعد و قرب مکانی تنها نسبت به چیز دیگری که آن نیز باید جسم‌باشد میسرمی‌شود. پس صور حاصله در قوهٔحاسه ناچار در آلت‌جسمانی قـرار می‌گیرد ، یعنی قوهٔ حاسه از جسم مجرد نیست .[1] به همین ترتیب قوهٔ متخیله نیز مجرد نیست ، بلکه ، صور جزئی خیالی که، باوجود انتزاع کامل از ماده ، از علائق مادی جدا نشده است ناگزیر باید در آلات جسمانی نقش پذیرد . چه ، ادراك صورت خیالی مستلزم این است کـه این صور در متخیله اتخاذ وضع نماید و اوضاع اجزاء آن بـا یکدیگر اختلاف پذیرد . در غیر این صورت جنبهٔ جزئی و شخصی به خود نمی‌گیرد و هرچیزی که تشخص نپذیرد در قوهٔ متخیله که خاص صور جزئی است متصور نمی‌شود ، و ممکن نیست دوچیز مختلف‌مانند سفیدی و سیاهی به صورت شبح خیالی واحد که قابل حمل براین هردو باشد درآید ، بلکه ، هریك از آن‌دو باید در جزء دیگری از خیال نقش پذیرد ، چنانکه در میان آن دو جدائی افتد . همین معنی دلیل برآن است‌که محلی‌که قابل این‌دو تصویر و تصاویر جزئی دیگری از همین قبیل است باید دارای وضع ودارای اجزائی با اختلاف اوضاع باشد ، وتنها

---

۱ ـ شفا طبیعیات فن ۶ مقالهٔ ۴ فصل ۳ ص ۱۸۳ و نجات ۲۸۰ و احوال‌النفس ۷۴

جسم چنین می‌تواند بود و ، چون قوهٔ وهم نیز هرچه ادراک کند متعلق به صور جزئی خیالی است ، واهمه نیز مانند متخیله و حاسه و بطور کلی همهٔ قوای نفس حیوانی مجرد نیست .[1]

اما نفس ناطقه نه جسم است و نه قائم به جسم است. از دلائل تجرد آن اینکه:

۱ـ نفس ناطقه جوهری است که محل قبول معقولات است، و اگر آن را بتوان جسم دانست، ناچار باید جزئی از آن که صورت معقولی را می‌پذیرد یا جزء نامنقسم و یا جزء منقسم باشد. اما جزء نامنقسم از جسم چیزی جز نقطه نیست و نقطه چون باید از یك طرف متصل به خط و منتهی الیه آن باشد، ناچار باید طرف دیگری برای آن تصور کرد تا در همین طرف معقولی را بتواند پذیرفت، و بدین ترتیب نقطهٔ نامنقسم خواه ناخواه به دو جزء تقسیم می شود و این ممتنع است. اما اگر جزئی از جسم که صورت معقول را می‌پذیرد قابل تقسیم باشد خود این صورت نیز با انقسام آن منقسم می‌شود، و چون صورت معقول مثلاً به دو جزء تقسیم شد یا این دو جزء باهم دیگر و با صورت کل متشابه است یا نیست. اگر آن دو جزء باهم دیگر متشابه و باصورت کل نا متشابه باشد چگونه می‌توان فرض کرد که از اجتماع آن دو جزء شیئی که غیر از آن هر دو باشد به وجود آید ، مگر اینکه این شیء از حیث مقدار یا شکل با آن متفاوت باشد، و اگر چنین بود صورت مفروض صورت خیالی خواهد بود نه صورت عقلی. اما اگر هر کدام از این دو جزء متشابه با صورت کل نیز متشابه باشد یا این هر دو جزء داخل در معنی کل است ، یعنی معنی کل از اجتماع معنی هر دو جزء خود به وجود می‌آید؛ در این صورت هر یك از آن دو جزء نمی‌تواند با کل خود مشابه باشد، و به تنهائی

---

۱ ـ شفا ص ۱۸۳ ـ ۱۸۸ و نجات ۲۸۰ ـ ۲۸۵ و احوال النفس ۷۴ ـ ۷۹.
تفصیل مطلب در این باب به‌سبب تمثیل صور خیالی اشخاص و اشیاء به صور و اشکال ریاضی واثبات اختلاف وضع وجهت برای اجزاء آنها از این طریق بوده است، و در اینجا احتیاجی به نقل آن همه تفصیل که در این کتابها در این باب آمده است نیست .

برتمام معنی کل دلالت کند. یا یکی از آن دوجزء داخل درمعنی کل نیست وجزء داخل دیگر به‌تنهائی می‌تواند دال برتمام معنی کل باشد ؛ دراین‌صورت همین جزء را از ابتدا باید همان‌صورت‌معقول کل فرض نمائیم،وقول خودرادربارهٔ آن از سر بگیریم. اما اگرصورت معقول به دوجزء تقسیم شود این دوجزء مفروض فقط اجزاء حد آن صورت یعنی جنس وفصل آن می‌تواندبود که‌بنا برفرض‌هرکدام باید درجزئی ازجسم که ازحیث وضع بااجزاء دیگر متفاوت است قرارگیردو، چون هرجزئی ازجسم‌قابل تقسیم به اجزاء نامتناهی است ، ناچار به‌تعداد نامتناهی اجناس و فصول برای آن صورت معقول پیدا شود ؛ وحال‌آنکه اجناس و فصول هیچ صورت نوعیه‌ای نامتناهی نیست[1]. وانگهی بعضی از صور معقول خود بسیط است وقابل تقسیم به اجزاء بسیط مانند جنس و فصل نیست واگر اجزائی درآن توهم‌کنیم نامتشابه نمی‌تواندبود، پس صورت معقول به هیچ وجه قابل تقسیم‌به‌دو جزء بادو وضع مختلف نیست ، وازاین‌رو محل قبول آن نیز نباید قابل تقسیم باشد. یعنی نفس ناطقه‌را به سبب اینکه محلی برای قبول معقولات است نمی‌توان جسم یاجسمانی دانست[2] زیرا که اگر جسم باشد ناچار اجزاء آن جسم باید نسبت‌هائی بااجزاء این معنی داشته باشد و بدین ترتیب خودآن معنی نیز منقسم به‌اجزاءشود[3].

۱ـ ونکته سنجی‌های دیگری نیز در این مورد دارد که ذکر آنها لازم به نظر نمی رسد مثل اینکه اگر جهت تقسیم جسم را به دو جـزء عوض کنیم جنس و فصل نیز هـر کدام بـه دو جزء تقسیم می‌شود و یا محل جنس و فصل منقلب مـی گردد و قس علی‌هذا .

۲ ـ شفاء ۲۰۶ ـ ۲۱۰ چاپ پراك . نجات ۲۸۵ ـ ۲۸۹ احوال النفس ۸۰ ـ ۸۴ اشـارات ۳۶۸ ـ ۳۸۱ از جلد دوم ومبحث . . . ۱۷۳ ـ ۱۷۴ مجموعـهٔ چـاپ مصر .

۳ـ شفاء ۲۱۱-۲۱۳ نجات ۲۹۰-۲۹۱ .

۲ـ گفتیم که قوهٔ عقلیه صور معقولات را ازکم واین ووضع وسایر لواحق ماده تجرید می‌کند. حال گوئیم که این صورت مجرد ازکم واین ووضع یادرخود شیء واقع می‌شود یعنی دارای وجود خارجی است، یادارای وجود عقلی درجوهر عاقل است. اما صورت مجرد از لواحق مادی دارای وجود خارجی نمی تواند بود، پس این صورت ناچار درهمان موقع که در جوهر عاقل وجود پیدا می کند از لواحق مادی مجرد می‌شود.

یعنی صورت معقول آنگاه که درنفس ناطقه است نمی‌تواند دارای وضع باشد تا بتوان بدان اشاره کرد یاقائل به تجزی وانقسام یاعروض معانی دیگری ازاین قبیل درآن گردید وچنین چیزی درجسم نمی‌تواند بود[1].

۳ـ قوهٔ ناطقه قادر به تعقل معقولاتی است که تعداد آنها بالقوه نامتناهی است، و حال آنکه جسم، برحسب آنچه درسماع طبیعی آمده است[2]، نمی‌تواند محل شیئی باشد که قدرت برامور نامتناهی بالقوه دارد. اگرکسی تخیل صور خیالیه را نیز چنین بداند به‌خطا رفته‌است، زیراکه متخیله به‌همان سبب که جنبهٔ جسمانی دارد نمی‌تواند به تعدادی بی‌نهایت ازاشیاء را، هرکدام درهر وقتی که اتفاق افتد، تخیل کند، مگر اینکه قوهٔ ناطقه درآنها تصرف نماید وبافعل خوداین معنی‌راممکن گرداند. ونیز اگرکسی قبول معقولات‌را درعقل مانندقبول صور درهیولی بگیرد، بدین‌دستاویز که هیولی نیز بااینکه جنبهٔ جسمانی داردبالقوه قدرت‌قبول تعدادی بی‌نهایت ازصوررا دارد، به‌خطارفته‌است. چه، عقل، برعکس هیولی، دارای جنبهٔ فعلی است، یعنی‌تنها قابلیت محض برای قبول صور نیست، بلکه بعدازتصرف فعلی که دراین صور می‌کند آنهارا می‌پذیرد، وبه همین سبب اگر جسمانی باشدقدرت نامتناهی به‌فعل وتصرف نمی‌تواندداشت[3].

۱ـ شفا ۲۱۱ نجات ۲۹۰ احوال‌النفس ۸۴

۲ـ شفا فن سماع طبیعی ۳۵۵ـ۳۷۸ ازترجمهٔ مرحوم فروغی.

۳ـ شفا ۲۱۲ـ۲۱۳ چاپ پراگ نجات ۲۹۲ـ احوال النفس ۸۶ مبحث... ۱۷۵

این دلایل و نظایر آنها برای اثبات اینکه نفس جوهری غیر جسمانی و قائم به ذات است کافی است . معذلك می‌توان از افعال نفس نیز برای اثبات تجرد آن استدلال کرد از جمله اینکه :

۴ ـ اگر قوهٔ عقلیه مجرد نمی‌بود ، و فعل آن مانند حس و خیال با آلات جسمانی ظهور می‌یافت ، لازم می‌آمد که ذات خود را و آلت خود را تعقل نتواند کرد ، و همچنین به تعقل خود نیز شعور نتواند یافت ، زیرا که در بین او و ذات او و دربین او و آلت او و در بین او و تعقل او آلتی نیست ، اما چون عقل هم به ذات‌خود و هم بدانچه آلت او فرض می‌شود و هم به عمل عقلی خود عاقل‌است ناچار فعل عقلی بدون وساطت آلت جسمانی ظاهر می‌شود ، یعنی قوهٔ عقلیه مجرد از جسم و ماده است [۱]

۵ ـ اگر قوهٔ عقلیه در آلتی جسمانی مانند دماغ یا قلب منطبع می‌بود و به واسطهٔ همین آلت فعل خود را ظاهر می‌ساخت یا می‌بایست این آلت را ادراك کند یا نکند . در صورت اول ، چون ادراك به معنی حصول صورت شیء در آلت ادراك است ، یا ادراك این آلت با حصول صورت خود آن آلت در آلت قوهٔ عقلیه است یا با حصول صورت شیء دیگری است . اما اگر صورت آن آلت در آلت قوهٔ عقلیه که چیزی جز خود آن آلت نیست حاصل‌شود و این صورت حاصله از حیث عدد غیر از صورتی که خود آن آلت را حاصل است نباشد لازم می‌آید که قوهٔ عقلیه علی‌الاتصال و بدون انقطاع نسبت‌به‌آلت خود عاقل باشد ، و حال‌آنکه‌چنین نیست ، و در بسیاری از موارد عقل از آلت خود غافل است. اما اگر صورت حاصله از حیث عدد غیر از صورتی‌که خود آن آلت را حاصل‌است باشد لازم می‌آید که دوصورت که از حیث‌نوع واحدند و ازحیث اغراض نیزتفاوتی‌با یکدیگر ندارند منطبع دریك ماده باشند و این ممکن نیست . اما اگر ادراك آلت قوهٔ عقلیه با حصول صورت‌شیء

---

۱ ـ شفاء ۲۱۳ احوال‌النفس ۹۰ نجات۲۹۲

دیگری در این آلت حاصل شود ناچار باید آن آلت با این شیء مضاف باشد ، و حال‌آنکه‌ماادراك ذات این آلت را اعتبار کرده بودیم و جوهر در ذات خود مضاف به شیء دیگر نیست . اما قوهٔ عقلیه نمی‌تواند به هیچ وجه و هیچ‌گاه به آلت خود عاقل نباشد ؛ زیرا که اگر چه احساس و تخیل و هرگونه ادراکی که به‌واسطهٔ آلت انجام می‌گیرد چنین است،یعنی مثلاً حواس با وجود قدرتی که به ادراك همهٔ اشیاء خارج از خود دارد از ادراك آلت خاص خود قاصر است ، عقل به ادراك صورت همهٔ اشیاء مخصوصاً به ادراك اعضای بدنی‌که تعلق بدان دارد قادر است، و به‌همین سبب ناچار باید چیزی را نیز که آلت آن فرض شده است ادراك بتواند کرد ، ولو استمرار این ادراك لازم نباشد . بدین ترتیب آشکار شد که از فرض آلت جسمانی برای عقل لازم می‌آید که یا دائماً و مستمراً عقل نسبت بدین آلت عاقل باشد و یا اینکه به هیچ وجه و هیچ‌گاه نسبت بدان عاقل نباشد ، و این هردو ممتنع است، پس عقل را آلتی جسمانی نیست [1]

۶ ـ واضح است‌که جسم از حیث جسمیت خود قادر به ادراك معقولات نیست و گرنه می‌بایست تمام اجسام عاقل باشند . پس گروهی از اجسام حیوانی که ادراك معقولات می‌کنند می‌بایست این فعل را به سبب قوای دیگری که در آنهاست به انجام رسانند .

حال اگر گفته شود که این قوا به ذات خود و مستقلاً مصدر افعال عقلی‌است در جوهریت و تجرد آنها شکی نمی‌ماند . اما اگر گفته شود که به مشارکت جسم و به وساطت آلت جسمانی به‌فعل تعقل می‌پردازد گوئیم که همهٔ قوای مدرکه‌ای که ادراك آنها به وسیلهٔ آلات جسمانی است براثر ادامهٔ عمل ادراك و کثرت و تکرر آن و مخصوصاً براثر اشتغال به ادراك شاق و شدید از عمل بازمی‌ماند . و این

---

۱ ـشفاء ۲۱۴ ـ ۲۱۵ نجات ۲۹۲ ـ ۲۹۴ احوال النفس ۹۰ ـ ۹۲ اشارات ۲۷۵ـ۲۸۵ از جلدسوم چاپ تهران

به سبب خستگی و فرسودگی است کـه آلت جسمانی ادراك را عارض می‌شود و گاه این فرسودگی ممکن است به تباهی و نابودی آلت منتهی شود. یکی از مواردظهور این حالت موقعی است‌که انسان پس ازادراك محسوس قوی قدرت به ادراك محسوس ضعیف ندارد، مثلاً، بلافاصله پس ازدیدن نورشدید یاشنیدن صدای‌قوی مانندصدای رعد وچشیدن طعم بسیارشیرین قادر به احساس نور ضعیف یا صدای ضعیف یا طعمی که‌اندکی شیرین است نمی‌شود. وحال آنکه درمورد قوهٔ عقلیه به عکس این‌است، یعنی ادامه و تکرار تعقل موجب قوت و سهولت آن می‌شود ، چنانکه پس از ادراك معقول قوی ادراك معقول ضعیف بهتر وآسانترحاصل می‌گردد. واگردر بعضی ازاوقات برخلاف این باشد یعنی عقل رادرفعل خود خستگی دست دهد به سبب این است که عقل دراین موارد ناگزیراست‌که ازتخیل واحساس مدد جوید ، و بنابراین فرسودگی که درعمل عقل احساس می‌شود درواقع به‌آلت جسمانی تخیل عارض شده ودرنتیجه آن را ازخدمت به عقل بازداشته است[1].

۷- قوای انسان جملگی بعدازانتهای نموخود ورسیدن به‌مرحلهٔ توقف، مثلاً، درحدود چهل سالگی روبه ضعف‌می‌رود. درصورتی‌که قوهٔ عقلیه دراکثراوقات بعداز این سن به سوی‌کمال وقوت سیر می‌کند. حال اگر عقل قائم به جسم می‌بود و صور عقلیه درآلات‌جسمانی‌منطبع‌می‌شدمی‌بایست‌ضعف‌بدن موجب ضعف عقل شود، وچون برعکس این است پس عقل مجرد ازجسم است. اما اگر توهم شود که افعال عقل در موقع بیماری وگاه درموقع پیری چنانکه باید به ظهورنمی‌رسد وآثارضعف در آنها پدیدارمی‌شودگوئیم‌که این امر به سبب این است که نفس علاوه برفعلی که در ذات خود وبراساس مبادی مخصوص خود به انجام می‌رساند فعل دیگری‌نیز نسبت به بدن

۱ـشفاء ۲۱۵ نجات ۲۹۴احوال النفس۹۲ اشارات۲۷۳ ازجلدسوم چاپ طهران ومبحث عن‌القوی النفسانیه ص ۱۷۴ مجموعهٔ چاپ مصر مشتمل بر کتاب النفس و همین کتاب وکتب دیگر.

وتدبیر آن و جمع لوازم آن دارد ، و توجه به یکی از این دوفعل نفس را از فعل دیگر منصرف می‌سازد . چنانکه در حال تفکر راجع به معقولات ازاحوال بدن و مقتضیات آن از احساس و تخیل وشهوت وغضب و ترس واندوه و رنج غافل می‌مانیم و ، برعکس ، توجه بدین احوال مارا از تفکر عقلی باز می‌دارد ، و به همین‌سبب چون بدن راضعفی و مرضی شدید عارض شود که عقل ناچار ازتوجه به‌تدبیروتلافی آن باشد از تعقل‌باز می‌ماند . دلیل بر صحت این رأی آنکه هر گاه بدن به حال طبیعی باز گردد و ناتوانی وبیماری آن زایل شود دوباره عقل قوت خود را برادراك معقولات بدون احتیاج به اکتساب مجدد به‌دست می‌آورد . وانگهی اگر خود عقل در زمان پیری و بیماری به‌سبب ضعف وزوال جسم ضعیف و زایل می‌شد می‌بایست درهمهٔ موارد که‌بدن را ضعف و ذبول حاصل شود عقل نیز نا توان و تباه گردد ، و چون دربسیاری از موارد خلاف این‌امر ظاهر است ،پس‌ناتوانی جسم موجب‌ناتوانی عقل نمی‌شود و عقل قائم به جسم نیست [1]

از این دلائل بر می‌آید که نفس جوهری است مجـرد و قائم به ذات که در بدن انسان و در جسم دیگری منطبع نیست ، بلکه ، مفارق از همهٔ مواد و اجسام است [2] اما این جوهر مجرد تعلق و اختصاص به بدن انسان مادام که این بدن‌زنده باشد دارد . اختصاص آن به بدن به اقتضای هیئت جزئیه‌ایست درنفس که آن رااز یك جهت به تدبیر این بدن جزئی و عنایت به آن مشغول می‌دارد [3] و این علاقه و عنایت که عقل عملی مدبر آن است به قصد تکمیل و تزکیهٔ عقل نظری است [4]

---

۱ ـ شفا ۲۱۶ و ۲۱۷ نجات ۲۱۵و۲۱۶احوال‌النفس ۹۲ و ۹۴ اشارات ۲۷۳ و ۲۷۴ ازجلد سوم به ضمیمهٔ شروح چاپ حیدری طهران و مبحث عن‌القوی النفسانیه ص ۱۷۵ مجموعهٔ چاپ مصر .

۲ ـ فی‌الکلام‌علی‌النفس‌الناطقه ۱۹۶ احوال النفس ۹۵شفا ۲۱۸ نجات۲۱۷

۳ ـ شفا۲۱۸ نجات ۲۱۷ و احوال‌النفس۹۵

۴ ـ احوال‌النفس۶۸

درواقع نسبت بدن به‌نفس مانند نسبت آشیانه به مرغ [1] و یا مانند نسبت کشور به پادشاه [2] و یا مانند نسبت ابزار به کارگر [3] است . به همین سبب اگر نفس‌راصورت بدن بدانیم بدین معنی نخواهد بود که‌نفس حال دربدن وبدن محلی برای‌حلول‌آن باشد، بلکه ، بدین‌معنی خواهدبود که نفس را متصرف در بدن وبدن را محلی برای قبول تصرف آن بشماریم [4]

قوای‌نفس‌ناطقه.-مراحل عقل .-سابقاً معلوم داشتیم که‌جمیع قوای‌نباتی‌و حیوانی درانسان وجود دارد و علاوه برآنها انسان‌را قوهٔ دیگری‌است که‌ادراك‌کلیات به‌وسیلهٔ آن‌میسر می‌شودواین‌قوه‌که‌ممیزانسان‌ازسایراقسام‌حیوان‌است‌نفس‌ناطقه‌نام‌دارد [5] این نفس چنانکه گفته شد جوهرواحدی است [6] که دارای دوجنبه یا دو وجه‌مختلف است : جنبه‌ای‌از آن متوجه به‌سوی‌پائین و جنبهٔ دیگر متوجه به‌سوی بالاست و از

---

۱ ـ «انظرالی‌حکمة الصانع بدء فخلق ... مزاج‌الانسان لتستوکره‌النفس‌الناطقه » (اشارات ۲۸۶ ازجلد دوم) و محقق طوسی در شرح آن گفته است : « ... و فی قوله : «لتستوکره »استعارة لطیفة منبهة علی تجرید النفس اذجعل نسبتها الـی المزاج نسبة الطائر الی وکره »

۲ ـ « ویکون‌البدن‌الحادث‌مملکتها (شفا ص۲۲۱و احوال‌النفس۹۷)و « اذاحدث مادة بدن یصلح ان‌یکون ... مملکة لها ... » (شفا ص ۲۲۵ و احوال النفس ۱۰۰)

۳« ویکون‌البدن‌الحادث... آلتها» (شفا۲۲۱ واحوال‌النفس ۹۷) و «اذاحدث‌مادة بدن یصلح‌ان تکون‌آلة‌النفس ... » (شفا ۲۲۵ و احوال‌النفس ۱۰۰) و « لیس تلك‌العلاقه کتعلق‌الشیء بمحله‌بل کتعلق مستعمل‌الآ لة بالآلة ... »(فی‌الکلام‌علی‌النفس‌الناطقه‌ص۱۹۶)

۴ ـ « ... ان‌اسم‌الصوره قدیطلق‌علی‌النفس و اسم‌القابل‌لها علی‌البدن‌وان‌لم‌یکن‌معنی هذاالقبول هو کقبول المحل‌لمایحل فیه‌بل کقبول محل‌التصرف للمتصرف فالبدن یقبل تصرف النفس و بهذا الاعتبارجازان یسمی قابلاً للنفس وجاز ان تسمی‌النفس صورة فجازان یعبرعن انقطاع‌العلاقه بینهما بمفارقة‌الصورةللقوابل . »(فی‌الکلام)علی‌النفس‌الناطقه ۱۹۸)

۵ ـ النکت‌والفوائد فی‌العلم الطبیعی فن ۵ از کتاب ۲ ص ۱۵۶ مجموعهٔ چاپ کلکته و مواضع عدیده از سایر کتب .

۶ ـ رجوع‌شود به‌مبحث وحدت عقل‌درهمین کتاب حاضر .

حیث هر کدام از این دو جنبه قوه‌ای خاص دارد که حافظ ومدبر علاقهٔ آن بایکی ازدوجهت مزبور است . پس نفس ناطقه را دوقوه است : قوهٔ عامله یاعقل عملی ،و قوهٔ عالمه یاعقل نظری، و اطلاق عقل براین دوقوه به‌اشتراك اسم است .

عقل عملی یاقوهٔ عامله قوه‌ایست از نفس که مدبر علاقه و توجه نفس ناطقه به مادون خود یعنی به‌بدن است.منظور این است‌که تصرف نفس در امور کلی، ولو این امورکلی مربوط به‌مطالب عملی‌باشد، جزاین نمی‌تواند بودکه اعتقادی‌برای‌انسان در بارهٔ آن حاصل‌کند، واین‌اعتقاد خود به‌خود نتیجه‌ای درعمل حاصل نمی‌تواند کرد. مثلاً تنها از اعتقاد به‌اینکه خانه‌را چگونه باید ساخت خانهٔ‌مخصوص‌ومشخصی‌ساخته نمی‌شود، زیراکه کلی‌ازآن حیث‌که‌کلی است اختصاص و تشخص نمی‌تواند داشت و برای وصول بدین‌مطلب ناگزیر بایددراشیاء وامور جزئی تفکر کرد. پس در مقابل قوه‌ای ازنفس ناطقه‌که اختصاص به‌آراءکلی دارد قوهٔ دیگری لازم است که رویت [1] درجزئیات ازآن صادرمی‌شود و به‌استناد آن‌سودوزیان و زشت وزیبا و نیك وبد در کارهائی مخصوص ومعین‌که باید انجام داد معلوم می‌گردد. وبه‌طور خلاصه رأیی در بارهٔ یك‌امرجزئی ممکن‌که باید درزمان آینده وقوع یابد صادر می‌شود(چه ، تأمل دربارهٔ ایجاد واجب وممتنع یاایجاد آنچه درگذشته وقوع یافته است‌بی‌مورداست)و به‌دنبال صدوراین‌حکم حرکات بدنی برطبق قواعد خاص‌خودکه شرح آنها خارج از موضوع‌است‌به‌کار می‌افتد ومطلوب جزئی‌را درعالم خارجی و عملی تحقق می‌بخشد. اما چون صدور رأی دربارهٔ امرجزئی محتاج توسل به مقدمات‌کلی است، و مقدمات کلی نتایجی است که برطبق قواعد قیاس ازمقدمات‌کلی دیگر به‌دست می‌آید، ناچار از قوه‌ای‌که نفس برای تأمل درکلیات دارد، یعنی ازعقل نظری، استعانت می‌کند تا ازنتایج کلیه ای‌که استنباط آنها اختصاص بدین‌عقل دارد منتقل به امور و اغراض جزئی شود. به‌عبارت دیگر درقیاسی‌که بدین منظور فراهم می‌آید قضیهٔ‌کبری ازعقل

۱-به‌تشدیدحرف‌ثالث

نظری تحصیل می‌گردد، ودرپی آن حکم جزئی مخصوصی می‌آید که محرك شوق واراده است ومنتهی به افعال وحرکات جزئی می‌شود. این حکم جزئی از مقدمات دیگری که از نوع مشهورات ومقبولات ومظنونات است استنباط شده است، و به سبب جزئیت نتایج حاصله ازعقل عملی این عقل درهمهٔ افعال خود به‌بدن وقوای بدنی محتاج است ، و حال آنکه احتیاج عقل نظری به‌بدن درهمهٔ اوقات وازهمهٔ وجوه نیست، بلکه، گاهی به‌ذات خود مستغنی از بدن می‌شود. اما تمییز دوعقل نظری وعملی ازیکدیگر نباید موجب تصور مغایرت درمیان آن دو گردد، بلکه ، به‌طوری که به‌کرات تأکید شده است، نفس ناطقه که مبدأ این دوقوه است جوهرمنفردواحدی است که استعدادی مخصوص برای صدور افعال معین دارد. بعضی از این افعال چنان است که جز به وسیلهٔ آلات بدنی به‌انجام نمی‌رسد، به‌همین سبب درهمان حال که نفس‌را بذاته استعدادی برای تحصیل کمال حاصل است وازحیث این استعداد جز ازمبادی عالیه‌ای که در فوق آن واقع‌است‌استعانت نمی‌کندو مبرا ازمخالطت‌ومشارکت قوای بدنی است استعداددیگری نیز ازحیث امور واشیائی که تصرف درآنها محتاج مشارکت‌بابدن است دارد . و این همان است که عقل عملی می‌نامیم ومبدأ ظنون و آرائی [1] که برای تمییز نیك و بد وزشت وزیبا درجزئیات لازم است وهمچنین مبدأ تمییز منافع وصنایع وامور اخلاقی واحوال انفعالی ازقبیل شرم و خنده وگریه می‌دانیم و رئیس قوای نفسانی انسان از حیث توجه به‌بدن می‌خوانیم [2] وحیوانات‌را که مبدأ تحریك اعضای بدن آنهاو همو شهوت وغضب است فاقد آن می‌شماریم [3]. بالاخره بایدتوجه داشت که‌تصرف عقل‌عملی

۱ـ رأی اعتقاد جزئی است‌وظن‌اعتقادی است که فقط تمایل به قبول صحت‌آن‌حاصل شده است واحتمال صحت مفهوم مخالف آن‌نیز می‌رود ونسبت به‌هر کدام ازدو قوهٔ عامله وعالمه ظنون و آرائی وجوددارد.

۲ـ درمورد تفصیل عقل‌عملی رجوع‌شود به‌شفا ۲۰۳ـ۲۰۶ـچاپ پراگ. نجات۲۶۷ و۲۶۸واحوال‌النفس ۶۳و۶۴واشارات۳۵۲و۴۲۰ازجزءدوم

۳ـ نجات۲۶۸واحوال النفس۶۴

درجزئیات موهم این نگردد که این عقل خود نیز از امور جزئی و جسمانی متأثر می‌شود، زیرا که قبول چنین آثاری از مقتضیات طبیعت بدن است و عقل مطلقاً از آنها فارغ و مبرا است. درمقابل باید گفت که عقل نظری که متوجه به مبادی عالیه است دائماً از این مبادی متأثر می‌گردد[1]

از آنچه گفته شد برآمد که عقل عملی به امور صناعی و اخلاقی می‌پردازد و نیك و بد و زشت و زیبا و سود و زیان را در جزئیات تمییز می‌دهد و در مقابل آن عقل نظری به امور علمی توجه دارد[2] و درست و نا درست و همچنین واجب و ممکن و ممتنع را در کلیات تمییز می‌دهد[3] به همین سبب در تعریف عقل نظری باید گفت که قوه ایست از نفس ناطقه که بدون استعانت از آلات بدنی صور کلی مجرد از ماده در آن منطبع می‌شود ، و با توحید و تکثیر و تحلیل و ترکیب این صور نتایجی در مطالب علمی و نظری تحصیل می‌کند . حال اگر این صور بالذات مجرد نباشد خود به تجرید آنها از علائق مادی می‌پردازد، اما اگر مجرد از ماده باشد آنها را چنانکه هست می‌پذیرد[4] .

پس اوصاف و مراحل عقل نظری را باید نسبت به صورت مجرد کلی که در این عقل

---

۱ ــ ژیلسون گوید که تمییز دوجنبهٔ علوی و سفلی نفس که موجب تمییز دو عقل نظری و عملی از یکدیگر در آراء ابن‌سینا می‌شود با نظر ارسطو تفاوت دارد. عقل عملی ابن‌سینا اعم از عقل عملی ارسطوست ، یعنی علاوه بر تعهد وظائف این عقل برطبق رأی ارسطو همهٔ قوای حیاتی و اعمال حیوانی را مشروط براین که صادر از بدنی باشد که نفس ناطقه مدبر آن است مشتمل است ، مثل خنده به سبب تعجب یا سرخی رنگ چهره به سبب حیا .
(مأخذ یونانی ــ عربی ... ص ۵۹ و کوادری ۱۱۱)

۲ ــ والنفس الناطقه اذا اقبلت علی العلوم سمیت بحسبه عقلاً نظریا .

۳ ــ شفا ۲۰۴ چاپ پراگ

۴ ــ نجات ۲۶۹ واحوال النفس ۶۵ ، اگرچه باید گفت که عقل عملی نیز به وجهی از این مراحل می‌گذرد ، یعنی از استعداد مطلق به عمل آغاز می‌کند و بعد از مرور از مرحلهٔ ملکه فعلیت می‌یابد (شفا ۲۰۶ چاپ پراگ)

پذیرفته می‌شود مطالعه کرد. وچون پذیرفتن چیزی یا بالقوه است و یا بالفعل نخست باید معانی مختلف قوه را به اختصار یادآور شد. قوه به سه معنی می‌آید:

۱ ـ قوه‌ای که استعداد مطلق است و به هیچ وجه فعلیت نیافته است، مانند استعداد طفل خردسال به نوشتن.

۲ ـ قوه‌ای که موجبات وصول به فعل و اکتساب فعلیت را حاصل کرده است، مانند استعداد جوان بی سوادی که ادوات کتابت و حتی حروف بسیط را شناخته است به نوشتن.

۳ ـ قوه‌ای که به فعلیت رسیده و کمال استعداد برای آن به دست آمده است، مانند استعداد شخص باسواد به نوشتن که، بااینکه هم اکنون نمی‌نویسد، وهرموقع که خود بخواهد بدون احتیاج به اکتساب مجدد قدرت به نوشتن دارد.

قوهٔ نخستین را قوهٔ مطلق یا قوهٔ هیولانی[1] و قوهٔ دوم را قوهٔ ممکن یا ملکه و قوهٔ سوم را کمال قوه یا قوهٔ کمالیه می‌نامیم[2] بعد از طی مراحل سه‌گانهٔ قوه فعل مطلق حاصل می‌شود. ومثال آن را می‌توان شخص نویسنده در حال اشتغال به نوشتن دانست.

قوهٔ نظری عقل نسبت به صورت کلی مجردی که می پذیرد در یکی از این مراحل متوالی واقع می‌شود و بدین ترتیب مراتب چهارگانهٔ عقل انسانی پدید می‌آید:

۱ ـ عقل هیولانی

۲ ـ عقل بالملکه

۳ ـ عقل بالفعل

۴ ـ عقل مستفاد

۱ ـ عقل هیولانی نسبت به صورت معقول در حکم قوهٔ مطلقه یا استعداد صرف

---

۱ ـ وگاهی در تسمیهٔ هر کدام از این مراحل به هر کدام از این اسماء تغییراتی پیش می‌آید چنانکه گاهی قوهٔ سوم را ملکه می‌نامند

۲ ـ شفا ۴۸ و ۴۹ نجات ۲۶۹ ـ ۲۷۰ احوال النفس ۶۵

است[1] ، یعنی مرحله‌ای از عقل که‌قبل‌از قبول صور معقولات واقع بوده از حیث‌قبول این صور هیچ گونه فعلیتی به دست نیاورده است . این قوه را می‌توان به‌یك اعتبار همان نفس ناطقه دانست که‌موجب تمیز انسان ازحیوان‌است[2] . تسمیهٔ آن به عقل هیولانی حاکی از تشبیه آن به هیولای اولی است که موضوع همهٔ صور است ، بی آنکه خود هیچ یك ازاین صور را داشته باشد[3] . عقل هیولانی که نفس ناطقه در بدایت وجود خود چنان است‌همهٔ افرادنوع انسان راحاصل است وهیچ کس ازبزرگ و کوچك و بالغ و نا بالغ وعاقل ودیوانه وتندرست و بیمار فاقد آن نیست[4] . این عقل رامی‌توان نسبت به‌عقل فعال عقل منفعل نامید[5] .

۲ ـ عقل بالملکه نسبت به صورت معقول در حکم قوهٔ ممکنه است[6] و آن مرحله‌ای از عقل است که معقولات اولی یا بدیهیات برای آن حاصل شده باشد و منظور ازمعقولات اولی مقدماتی‌است که تصدیق‌آنها محتاج اکتساب و تعلیم‌واحساس نیست ، بلکه به حکم فطرت والهام الهی عقل را حاصل می‌شود و تصور خلاف آنها را نمی توان کرد مثل اعتقاد به اینکه کل بزرگتر از جزء است و اشیاء متساوی با شیء واحد متساوی است و نقیضان اجتماع نمی‌یابد[7] . معقولات اولی‌را گاهی‌بدایات

---

۱ ـ ازاینکه عقل هیولانی‌راتنها نسبت به‌صورت معقول‌درحکم استعدادمطلق ومتناسب باهیولای اولی می‌دانیم توجه به‌ذکر اختلاف رأی ابن‌سینا بارأی‌ارسطو یا به عبارت بهتر با رأی اسکندر داریم .

۲ ـ مبحث... ۱۶۸

۳ ـشفا ۴۹ احوال‌النفس۶۶ نجات۲۷۰ مبحث ... ۱۲۸

۴ ـ احوال‌النفس ۶۶ نجات ۲۷۰ شفا ۴۹فی‌الکلام علی النفس‌الناطقه ۱۹۵

۵ ـ احوال‌النفس ۱۱۱

۶ ـ شفا ۴۹ نجات ۲۷۰ احوال‌النفس ۶۶

۷ ـ شفا ۴۹ نجات ۲۷۰ ـ ۲۷۱ احوال‌النفس ۶۶ اشارات ۲۵۳ جلد دوم النکت والفوائد ۱۶۲ مبحث ۱۶۸۰۰۰ و بعض اصول‌دیگر که‌می‌توان آنها را از اصل عدم‌تناقض متفرع دانست . مثل اینکه جسم واحد در حالت واحده دو مکان راشاغل نمی‌شود و جسم واحد نمی‌تواند سراسر سیاه ودر همان حال سراسر سفید باشد یادریك‌حال‌هم موجود و هم معدوم باشد (فی‌الکلام علی‌النفس الناطقه صفحهٔ ۱۹۵) .

عقول و آراءعامیه وعلوم غریزیه نیز می‌نامند[1] وهمهٔ اشخاص عاقل و بالغ[2] ازافراد انسان درنیل به این‌قبیل ازصور معقول اشتراك دارند[3] چون نفس ناطقه بدین‌مرحله ازعقل رسید آمادهٔ آن می‌شود که معقولات ثانیه رابه اکتساب دریابد[4] اما باید‌گفت که معقولاتی که‌نخست مجهول‌است واز آن پس از راه اکتساب معلوم می‌شودمحتاج این است که علتی مخصوص تصدیق‌بوجود آنها را ایجاب کند ، یا به عبارت‌دیگر دلیلی معین موجب علم به‌صحت حکم جدید باشد و این علت یا دلیل‌حد اوسط‌قیاس نامیده‌می‌شود[5] . عقل به دو طریق حد اوسط را می‌یابد : حدس و فکر . حدس که درجهٔ شدید آن ذکاء نامیده می‌شود فعلی است از عقل کـه حد اوسط را بذاته و دفعةً واحده یعنی بدون احتیاج به‌حرکت و تدریج و تأمل استنباط کنـد[6] . این استنباط گاهی به دنبال طلب و شوق است و گاهی بدون اینکه اشتیاق حاصل شود پدید می‌آید . درجهٔ شدت و قوت حدس در اشخاص مختلف از حیث کم و کیف تفاوت دارد ، یعنی برخی ازمردم تعداد بیشتر از حدود وسطی رابه حدس می‌توانند دریافت ، وبعضی دیگر به سرعت بیشتر و در مدت کوتاه‌تر چنین توانند کرد .این تفاوت مراتب در طرف نقصان منتهی به کسانی می‌شود که هرگز وهیچ گونه حدسی ندارند، و درطرف زیادت‌به‌کسانی می‌رسدکه همهٔ مقاصد عقلی خود یا بیشتر آنها را

---

۱ فی‌الکلام علی‌النفس‌الناطقه ۱۹۵

۲ ـ مبحث ... ۱۶۸

۳ ـ عقل بالملکه راگاهی عقل بالفعل نیز می‌نامند و این اسم نسبت به عقل‌هیولانی براین عقل اطلاق شده است .

۴ ـ اشارات ۳۵۳ ازجلد دوم و النکت والفوائد ۱۶۲ مجموعهٔ کلکته و شفا۴۹ و نجات ۲۷۰ و فی‌الکلام ... ۱۹۵

۵ ـ احوال‌النفس ۱۲۶ نجات اواخر صفحهٔ۲۷۲ شفا ۲۴۵ فی‌الکلام... ۱۹۶

۶ ـ رجوع شود به حاشیهٔ ۵ ازهمین صفحه .

به حدس می‌توانند دریافت . این کسان چنان به مبادی عقلیهٔ مفارقه اتصال دارند که عقل آنان در همه چیز از عقل فعال قبول الهام می‌کند و صور موجوده در این عقل، یا به‌طور دفعی یا در زمانی چنان کوتاه که نزدیك به‌دفعه باشد ، در عقل آنان مرتسم می‌شود . البته این استنباط را نباید با تقلید که آن نیز بدون تعلیم و اکتساب و تدریج است اشتباه کرد ، زیرا که از تقلید یقین عقلی حاصل نمی‌شود . اینان برترین افراد نوع بشرند زیرا که ازمعلم بشری مستغنی و قادر به تأثیر درعالم طبیعتند. این این درجه از حدس راکه ازجنس عقل بالملکه است منتهی در اعلی مراتب آن قرار دارد عقل قدسی یا روح‌قدسی نامند [1] که افراد محدودی‌ازنوع انسان ممتاز به آنند. و ممکن است که از افعال روح قدسی فیضی به قوهٔ متخیله رسد و به صور مرئی یا مسموع جلوه‌گر شود ، و این مقام اختصاص به انبیاء دارد.[2و4] و امافکر فعلی است که مستلزم حرکت نفس در معانی‌است‌واین حرکت غالباً به استعانت از تخیل و بااستفاده از مخزن باطن [3] صورت می‌گیرد و مقصد ازاین حرکت همان کشف حد وسط برای

---

۱ ــ به عبارت دیگر حدمتوسط این استعداد عقل بالملکه وحد عالی آن عقل قدسی است : النکت والفوائد ۱۶۳)

۲ ــ نجات ۲۷۳ ـ ۲۷۴ و احوال‌النفس ۱۲۲ ـ۱۲۵وشفا ۲۴۴ ـ ۲۴۶واشارات ۳۵۸ ــ ۳۶۰ از جلد دوم به‌ضمیمهٔ شروح چاپ حیدری‌طهران .

۳ ــ به‌تفسیر خواجه نصیر منظور ازمخزن‌باطن خیال و ذاکره و از یك لحاظ مخزن صور عقلیه است که جاری مجرای آن می‌باشد .

۴ ــ ژیلسون می‌گوید که این عقل همان عقل قدسی است که‌فیلسوفان قرون وسطی دراعتقاد بدان‌وارث ابن‌سینا شده و مایهٔ آن رااز آثار اوگرفته‌اند (اواخر بحث راجع به طرز عمل عقول از مقالهٔ مأخذ یونانی ــ عربی ...) . کسانی که به مرحلهٔ عقل قدسی می‌رسند چنان‌اتصالی به‌عقل‌فعال می‌یابند که هرکدام از خواسته‌های آنان همچون دعاهایی که قبلاً اجابت شده است می‌شود (مبحث ابن سینا در فصل ششم ازکتاب « فلسفه در قرون وسطی» تألیف ژیلسون)

وصول به مجهول با توسل به تألیف و ترکیب و با احتیاج به تعلم و اکتساب است. ناگفته نباید گذاشت که مبدأ تعلیم نیز حدس است، یعنی نخست کسانی که وصف حال‌شان گذشت اشیائی ازمعقولات ثانیه را به حدس دریافته و آنگاه این حدس ها را به متعلم انتقال داده‌اند. حرکت فکری گاه ممکن است به نتیجهٔ مطلوبه نائل شود و گاه نیز به خطا رود و آنچه را که می‌خواست به دست نیاورد[1].

۳ ـ عقل بالفعل نسبت به صورت معقول در حکم قوهٔکمالیه است. در این مرحله صور معقولهٔ ثانیه نیز به‌دست آمده و نفس را حاصل شده است، منتهی نفس انسان بالفعل آنها را مورد مطالعه و مراجعه قرار نمی‌دهد. بلکه، چنانکه گوئی‌از حال آنها فراغت یافته و به مخزنی سپرده باشد، هرگاه که بخواهد، بالفعل به‌دست می‌آورد، و به همین سبب آنها را عقل بالفعل نامند، زیرا که هر موقعی که قصد تحصیل معقول بالفعل‌را نماید محتاج اکتساب‌مجدد نیست، اگر چه نسبت به‌مرحلهٔ ما بعد بایدعقل بالقوه نام گیرد[2]

۴ ـ عقل مستفاد که نسبت به صورت معقول در حکم فعل مطلق است و این مرحله‌ایست که‌درآن صورت معقول بالفعل درنفس انسان حاضر است و موردمطالعهٔ حضوری ومشاهدهٔفعلی قرار می‌گیرد[3]. وجه تسمیهٔ آن به‌عقل مستفاد چنانکه‌خواهد

---

۱ ـ اشارات ص ۳۵۸ از جلد دوم

۲ـشفا ۵۰ نجات ۲۷۱ احوال‌النفس۶۶ ـ ۶۷ اشارات ۳۵۴ از جلد دوم به ضمیمهٔ شروح‌چاپ‌حیدری‌طهران

۳ ـ دربعضی ازآثار ابن‌سینا مثل الاشارات و التنبیهات والنکت والفوائد در ذکر مراحل عقول عقل مستفاد برعقل بالفعل مقدم آمده است، و این چنانکه فخر رازی گفته باتوجه به تقدم وجودی عقل مستفادبرعقل بالفعل است، زیرا که‌ابتدا فعلیت صورت‌معقول در نفس ظاهر می‌شود و آنگاه درآن مخزون می‌گردد. امادرآثار دیگر مثل شفا ونجات عقل بالفعل برعقل مستفادمقدم آمده‌وعقل‌مستفاد بین‌عقل بالفعل‌وعقل‌فعال قرار گرفته‌است،واین به قول‌خواجه نصیر به‌سبب‌این‌است که‌عقل‌مستفادرئیس مطلق قوای‌انسانی‌وحیوانی ونباتی‌است و جملهٔقوا درخدمت‌آنند.

آمد این است که فعلیت آن مستفاد از عقلی است که خود دائماً بالفعل‌است، یعنی ازعقل مفارق بعد از اینکه عقل‌انسان نوعی از اتصال‌را باآن حاصل کرد صورمعقول اقتباس و استفاده می‌شود[1] . درحین وصول بدین مقام عقل انسانی به منتهی مراتب خود می رسد و کمال نوعی برای آن حاصل می‌شود و به مبـادی اولیهٔ وجود تشبه می‌جوید وآنچه راکه عقل فعال مشتمل برآن است مشتمل می‌شود[2] .

عقل‌فعال . ــ برای شرح‌عقل فعال‌ازذکرسه مطلب به عنوان‌مقدمه‌ناگزیریم :

۱ ــ نفس‌ناطقه رادر اطفال خالی ازهرگونه صورت عقلی می‌یابیم واز آن‌پس معقولات اولی یا بدیهیات را بـدون اینکه محتاج تعلیم باشد درایـن نفس پدیدار می‌بینیم . اصل آنها راحس و تجربه نمی توان دانست ، زیرا که تجربه هیچ گاه مفید حکم ضروری نیست و می‌توان خلاف آن‌رانیز احتمال داد . اگر حکم تجربه یقینی و ضروری می‌بود می‌بایست برحسب تجربه‌ای که‌ما رادر مورد همهٔ جانورانی که‌دیده‌ایم‌به دست آمده است تمساح نیز فك اسفل را بجنباند ، وحال آنکه واقع‌امر برخلاف این است. پس آنچه به ادراك حسی ازاشیاء شناخته‌ایم در همهٔ مواردصادق نیست ، بلکه ممکن است که آنچه در آینده باز خواهیم یافت بر خلاف آن باشد

---

۱ ــ ابن‌سینا در اشارات ودر النکت والفوائدمراتب عقل را تشبیه به مراتب‌نورالهی مذکور در آیهٔ : « اللهُ‌نورالسموات والارض ،.. » کرده است بدین‌ترتیب که‌عقل هیولانی رابه منزلهٔ مشکات‌وعقل بالملکه را به منزلهٔ زجاجه واز دو فعل این عقل فکر رابه‌منزلهٔ شجرهٔ زیتونه وحدس رابه منزلهٔ زیت و قوهٔ قدسی‌رادرمقام یکاد زیتها یضیئی‌ولولم‌تمسسه‌نار و عقل مستفاد رانور علی‌نور وعقل بالفعل رامصباح و بالاخره عقل فعال‌را نار دانسته است که نور مصباح مستفاد از آن است (اشـارات ص ۳۵۳ ــ ۳۵۴ از جلد دوم و النکت والفوائد ۱۶۲ــ۱۶۳)

۲ ــ منتهی با این تفاوت که‌اشتمال عقل فعال برصور موجودات اشتمال فعلی‌است و اشتمال عقل مستفاد جنبهٔ انفعالی دارد (از شرح خواجه نصیر بر اشارات‌ابن سینا نمط ۷ ازجلد۳ ص ۲۶۴)

که تاکنون در یافته‌ایم . وحال آنکه حکم دربارهٔ اینکه کل از جزء بزرگتر است یا نقیضان مجتمع نمی‌شوند یا دوشیءمتساوی باشیء دیگر متساوی است‌چنین نیست. پس اعتقاد به صحت آنها را نمی‌توان‌مأخوذ از حس و تجربه دانست‌وهم‌چنین‌نمی‌توان حاصل تفکر و استدلال پنداشت ، زیرا که در این‌صورت می‌بایست سلسلهٔ دلائل تا بی‌نهایت ادامه یابد[1] . پس این صوربدیهی‌و معقولات‌اولی از کجا آمده است ؟

۲ ـ معقولات ثانیه را نیز می‌بینیم که بعد از اینکه اکتساب شد موردغفلت نفس قرار می‌گیرد ، یعنی نفس پس از ادراك معقـول از آن روی بر می‌تابد و به معقول دیگر می‌پردازد . البته نمی‌توان گفت که معقولی که مورد غفلت است به‌فعل تام‌هم چنان درنفس‌حاضراست، زیراکه دراین صورت معقول بالفعل می‌بودوغفلت از آن وتوجه به‌معقول دیگرمعنی نمی‌داشت . پس ناچار بایدآن‌رادرمخزنی‌جای‌گزین وپایدار دانست. این مخزن ناچار باید غیرازخودنفس باشد ، زیرا که وجود صورت معقول درخود نفس به‌منزلهٔ ادراك‌آن است، یعنی نفس رانمی‌توان غافل ازصورتی‌که درخودآن نقش بسته است دانست[2]. اما بدن یا یکی از آلات بدن را نیز نمی توان مخزن صور معقول دانست، زیراکه ارتسام این‌صور درمخزن جسمانی موجب می‌شود که‌آن صور دارای وضع واین‌گردد واین مخالف باتجرد آنهاست.

این‌قول‌را نیز تأیید نمی توان کردکه هر یك از آن صور به استقلال دارای

---

۱ ـ مبحث عن‌القوی النفسانیه‌ص ۱۷۶.

۲ ـ اما ذاکره ومصوره نسبت به‌محفوظات خیالی یعنی‌صور جزئی چنین نیست، زیرا که درآنجا قوهٔ ادراك غیرازقوهٔ حفظ است واین هردوقوه به امتیاز آلت جسمانی از یك دیگر ممتازاست. بنابراین می‌توان گفت‌که صورجزئی درحالی‌که مورد غفلت نفس‌است‌در خزانه‌ای‌که مخصوص حفظ‌آنهاست مکنون است . اما قوهٔ عاقله چون مجرد محض است قابل انقسام به دو جزء نیست تا یکی از آن دورا مدرك و دیگری را حافظ صور معقول بدانیم .

وجود مجرد کلی قائم به خود باشد ، ونسبت نفس بدانها مانند نسبت آئینه به شیء خارجی شمرده شود به‌طوری‌که هرگاه آئینهٔ نفس محاذی بایکی ازاین اشیاء معقول شود صورتی ازآن شیء دراین آئینه پدیدآید، واگر محاذات ازمیان رود صورت نیز زائل شود، زیراکه بطلان این‌عقیده[1] در حکمت الهی به‌ثبوت رسیده است. پس این صور معقول درحینی‌که مورد غفلت نفس است درکجا قرار دارد ؟[2]

۳ـ چون معقولات ازابتدا نفس انسانی را بالفعل حاصل نیست ، بلکه، نفس بعدازاینکه عاقل بالقوه است عاقل بالفعل می‌شود، وهرچیزی که ازقوه‌به فعل درآید احتیاج به‌سببی دارد که خودبالفعل باشد، ناچار باید مبدأی برای سیر معقولات از حالت قوه‌به‌حالت فعل وهم‌چنین سیر نفس ناطقه انسان ازمرحلهٔعاقل بالقوه‌به‌مرحلهٔ عاقل‌بالفعل موجود باشد[3] . این‌مبدأ چیست و درکجاست ؟

باتوجه به‌این مقدمات ودلائلی که در ضمن آنها برای ابطال اقوال مختلف مذکور شد معلوم می‌شود که مبدأ و مخزنی مخصوص برای معقولات با خصائص ذیل وجود دارد :

۱ـ خارج ازنفس انسان است، یعنی از اشیاء مفارقه است .

۲ـ ازاشیاء محسوس و جسمانی نیست .

۳ـ همهٔ معقولات قائم بدان است.

۴ـ عقل بالفعل‌است، زیراکه اگرآن نیز بالقوه می‌بود احتیاج به‌عامل‌بالفعل دیگری داشت تاآن‌را به فعلیت رساند واین سلسله تابی‌نهایت ادامه می‌یافت[4] .

۱ـ که درواقع همان عقیده به‌صور یامثل افلاطونی‌است.

۲ـ شفا طبیعیات فن ۶ مقالهٔ ۵ فصل ۴ صفحهٔ ۲۴۱- ۲۴۳چاپ پراگ‌والاشارات والتنبیهات جلددوم۳۶۱-۳۶۴ چاپ حیدری طهران .

۳ـ شفا ۲۳۱ ومواضع عدیده‌ازکتب دیگر.

۴ـ نجات ص۳۵۱ واحوال النفس ص۱۱۱ ازمجموعهٔ چاپ‌مصر.

این جوهر مفارق مجرد را که عقل بالفعل است و مبدأ افاضهٔ معقولات به نفس انسانی است از این حیث که معقولات بالقوه را فعلیت می‌بخشد عقل فعال می‌نامیم. همان طور که عقل هیولانی را از این حیث که قبول فیض از آن می‌کند عقل منفعل می گوئیم و مرحله‌ای از عقل انسانی را که قبول فیض از عقل فعال می‌کند و معقولات بالفعل در آن پدید می‌آید عقل مستفاد می‌خوانیم. والبته چنانکه در حکمت الهی باید گفت عقل فعال جوهری از جملهٔ جواهر عقلی مفارق مجرد دیگر است که سلسلهٔ مراتب آنها تا مبدأ اول ادامه دارد[1].

نسبت عقل فعال به عقل هیولانی انسان و به معقولات بالقوه مانند نسبت خورشید به قوهٔ بینائی انسان و به مرئیات بالقوه است. همان طور که با اتصال شعاع خورشید الوان اشیاء که مرئی بالقوه است مرئی بالفعل می‌شود، و بینائی انسان نیز از قوه به فعل می‌رسد، با اتصال فیض عقل فعال صور خیالی که معقول بالقوه است معقول بالفعل می‌گردد و عقل هیولانی نیز ازقوه به فعل می‌گراید. باز همان طور که خورشید به ذات خود مرئی بالفعل است، و مرئیات بالقوهٔ دیگر به‌سبب آن مرئی می‌شود، عقل فعال نیز به ذات خود معقول است و معقولات بالقوهٔ دیگر به سبب آن معقول می‌شود[2]. اما از آنجا که دوشیئی که از جهتی به‌هم تشابه دارند لازم نیست که از همهٔ جهات متشابه باشند شعاع خورشید درفعل ابصار نیز بافیض عقل فعال در مورد تعقل این تفاوت را دارد که خورشید، با اینکه مرئی بالفعل است، رائی بالفعل نیست، و عقل فعال هم معقول بالفعل و هم عقل بالفعل است[3].

اگرچه مطالعهٔ صور جزئیه‌ای که درقوهٔ تخیل است نفس ناطقه را برای قبول صور کلیه آماده می‌سازد نباید تصور کرد که عین این صور ازقوهٔ متخیله به قوهٔ ناطقه

۱ـ احوال‌النفس ۱۱۳.

۲ـ نجات ۳۱۶ احوال‌النفس ۱۱۲ شفا ۲۳۱.

۳ـ احوال‌النفس ۱۱۲ ازمجموعهٔ چاپ‌مصر.

انتقال می‌یابد. هم‌چنین نبایدتصورکرد که معنی‌کلی مجردی که منضم‌به علائق‌مادی ومنطبع دراشیاء جزئی بود خود صورت ومثال خودرا درنفس ناطقه پدید می آورد. بلکه براثر مطالعهٔ صور جزئی وخیالی اشیاء استعدادی‌در نفس پدید می‌آید تاصورت کلی وعقلی مربوط بدانهارا نیز بپذیرد. آنگاه بااشراق نور فائض از عقل فعال این صورکلی که مجرد ازماده وعلائق‌آن است درنفس منطبع می‌شود، وبا ادراك‌هرکدام از این صورکلی عقلی دوباره استعداد برای ادراك صور عقلی دیگری که متناسب و مرتبط باصور پیشین است درنفس پدید می‌آید. وبدین ترتیب زمینهٔ نفس برای‌تابش نور عقل فعال یا به اصطلاح‌دیگر برای اتصال به‌عقل‌فعال مستعد می‌شود[1]. این‌استعداد بر دوقسم است : ناقص وتام .

استعداد ناقص یاقوهٔ بعید قبل از تعلم‌حاصل‌است و استعداد تام یاقوهٔ قریب‌بعد ازتعلم حاصل می‌شود واین دورا می‌توان به استعداد چشم بیمار برای بینائی قبل از علاج تشبیه‌کرد. چشم چون معالجه شود وصحت خودرا بازیابد هرموقعی‌که بخواهد می‌تواند به‌شیئی بنگرد وصورت آن‌را اخذکند؛ اماچون نگاه ازآن شیء باز گیرد صورت شیء نیز از آن زایل می شود، منتهی قوه‌ای‌که این بار یعنی پس از یك بار نگریستن چشم‌را حاصل می‌شود بسیار نزدیك تر به فعل است،تاقوه‌ای که آن را قبل ازنگریستن بود.

نفس ناطقه نیز چون تعلیم یابد هرموقعی‌که بخواهد صورت معقولی را تعقل کند به‌جهت نظر روی می‌آورد یعنی به‌عقل فعال که واهب صوراست‌رجوع می‌کندو چون تعلم موجب حصول استعداد برای‌آن شده است بدین عقل متصل می‌شود،وازاین اتصال نیروی بسیط مجردی‌بدان دست‌می‌دهد که تفصیل صور عقلیه براثر آن‌پدیدار می‌شود[2]. چنانکه گفتیم صور عقلیه‌ای که دراین موقع درنفس پدید می‌آید متناسب

۱ـ شفا ۱۳۱ اشارات ۳۶۷ ازجلد دوم .

۲ـ شفا۲۳۲و۲۳۴.

باصورجزئیه‌ایست‌که قبلاً نفس بــه مطالعهٔ آنها در قوهٔ متخیله توجه داشته است بی آنکه ازهرجهت‌ازجنس آنها باشد. یعنی همان طور که‌چون‌نور خورشید بر رنگها بتابد درچشم اثری ازرنگ پدیدمی‌آید که‌از هر جهت همان رنگ خارجی نیست بلکه چیز دیگری متناسب باآن است‌که به توسط‌نور خوشید در شیء منفعل‌پدیدمی آید نفس ناطقه نیزچون صور جزئی خیالی را مطالعه‌کند استعدادی در آن پیدا می‌شودکه براثر فیض‌عقل فعال صورکلیهٔ عقلیه‌ای متناسب باآن صورجزئیهٔ خیالیه‌را درخود بپذیرد[۱]. وچون‌نفس ازعقل فعال‌روی‌بگرداند ومثلاً به‌جانب‌محسوسات‌توجه کندآن صور معقوله نیززائل می‌شود، منتهی این‌بارقوه واستعدادی‌که نفس را برای اتصال مجدد بدان حاصل است قوهٔ قریب واستعداد تام است[۲]، یابه عبارت دیگرعقل بالفعل است. البتة این‌استعداد درافراد مختلف از حیث درجهٔ شدت و قوت متفاوت می‌شود، زیراکه استعداد ناقص یاقوهٔ قریبی‌که قبل ازآن این افراد را حاصل‌بوده با یکدیگر تفاوت داشته است[۳]. وچون فردی را عالم به‌معقولات گوئیم نه بدین معنی است که همهٔ معقولات بالفعل در نفس انسان حاضر باشد بلکــه بدین معنی است که هر گاه بخواهد می‌تواند به عقل فعال اتصال جوید و معقول مطلوب را از این عقل تحصیل کند[۴] و[۵] مانع اتصال نفس به عقل فعال و تصور اشیائی که در غایت

۱- شفا ۲۴۳اشارات ۳۶۵-۳۶۶ ازجلد دوم.

۲- به‌عقیدهٔ ابن سینا نفس درقبول صور ازعقل فعال فقط جنبهٔ انفعالی نداردبلکه خود نفس به‌صورتی درمی‌آیدکه همان طورکه عقل فعال خود صور معقول‌را رؤیت‌می‌کند او نیز چنین بتواند کرد. حتی باید گفت‌که عقل فعال ازاتصال عقل انسانی بدان کمال فعلیت خودرا ظاهر می‌سازد ویا خود تحصیل می‌کند.

(لویی گارده ص۱۵۱)

۳- شفا ۲۴۲چاپ پراگ.

۴- شفا۲۴۴.

۵- شفا ۲۳۴.

معقولیت و تجرد است ذات خود این معقولات یا نقص غریزی عقل نیست، بلکه اشغال بدنی واحزان واشواق وافکار مربوطه بدانهاست[1]. نفس جز بارد و تخلیهٔ این اشغال نمی‌تواند درك اتصال نماید وچون فراغ از بدن درحال حیات میسر نیست اتصال تام به عقل فعال نیز دراین حال حاصل نمی‌شود. اما بعد ازفنای بدن و زوال موانع جسمانی اتصال تام به عقل فعال ودرك جمال عقلی ولذت سرمدی فراهم می‌آید.[2]

پس اینکه بعضی گفته‌اند که نفس ناطقه ازطریق اتصال به عقل فعال نسبت به شیء عاقل می‌شود ازیك لحاظ صحیح است، اما اینکه گفته‌اندکه نفس با این فعل که درمرحلهٔ عقل مستفاد حاصل می‌شود باعقل فعال اتحاد می یابد مستلزم این است که یاعقل فعال که شیء مجرد بسیطی است به اجزائی تجزیه شود، و ازحیث یکی از آن اجزاء بانفس ناطقه متحدگردد، واین محال است،ویا اینکه عقل فعال به‌تمام و کمال بانفس ناطقهٔ انسان وحدت پذیرد، ودراین‌صورت می‌بایست باادراك هرمعقولی همهٔ معقولات درنفس انسان منطبع شود واین نیز محال است[3].

بحث راجع به وحدت عقل و عاقل و معقول.ـ نخست عاقل را درنظر می‌گیریم : هرشیئی که به شیء دیگر عاقل باشد تعقل خودرا نسبت بدان شیء نیز تعقل مـی‌کند[4]

۱ـ مبحث عن القوی النفسانیه ص۱۷۷ وشفا ۲۴۴.

۲ـ الاشارات والتنبیهات جلد سوم ص۱۹۴ چاپ حیدری طهران به ضمیمهٔ شروح.

۳ـ درمذهب فارابی صور معقول بالقوه درعقل فعال است اما درمذهب ابن‌سینا صور بالفعل درآن عقل است و بدین ترتیب می‌توان گفت که فلسفهٔ ابن‌سینا به حکمت اشراق و به قبول مفاهیمی از نوع مثل افلاطونی نزدیك‌تر ازفلسفهٔ فارابی است.

(کوادری ص ۱۰۷)

۴ـ واین تعقل باقوهٔ قریب حاصل می‌شود ومنظور ازقوهٔ قریب مرحلهٔ عقل بالفعل است، زیرا که دراین مرحله است که نفس هرگاه بخواهد می‌تواند تعقل بالفعل نسبت به معقولات کلی حاصل کند (اشارات ۳۸۲ ـ ۳۸۳ ازجلد دوم)

وچون تعقل خودرا تعقل کند ناچار باید ذات خودرا نیز که مبدأ تعقل است تعقـل نماید پس هر شیء عاقلی معقول خویش است ۱ ـ اینك بهمعقول نظر بیفکنیم: ماهیت هرمعقولی اقتضا می‌کندکه بتواند بامعقول‌دیگر مقارن‌باشد،زیراکه‌اگـرچنین نمی‌بود نمی‌بایست عقل ما بتواند دربعضی ازاحیان دو معقول راباهم وبایك فعل تعقل کند. وانگهی تعقل عاقل نسبت به‌هر معقولی مستلزم مقـارنت عاقل بااین معقـول است،و چون هرعاقلی به‌طوری‌که قبلاً گفته شد معقول است پس در ضمن فعل تعقل در واقع دومعقول باهم مقارن می‌شود. حال گوئیم که اگر یکی ازاین دومعقول متقارن قائم به‌ذات باشد ومعقول دیگر چنین نباشد ناچارمعقولی که قائم بذات است‌معقول‌دیگر راکه چنین نیست درخود قبول می‌کند، وچون تعقل چیزی جزاین نیست که صورت معقول باشیئی‌که این صورت را قبول می‌کند مقارن شودگوئیم‌که‌چنین معقولی‌ناچار عاقل است. اما اگر هردومعقول ازاین حیث باهم‌دیگر مساوی باشدیعنی هیچ‌کدام را نتوان قائم به‌ذات دانست،چون دراین صورت نمی‌توان یکی ازآن‌دو را مرتسم‌درذات دیگری شمرد، هیچ‌کدام از آن‌دو را عاقل به‌دیگری نمـی‌توان گفت؛ بلکـه عاقل همان شیء ثالث قائم به‌ذات است‌که‌این هردو صورت‌معقول را باهم درخودمی‌پذیرد. پس معقول به‌شرط اینکه قائم به‌ذات باشدعاقل است ومعقولیت ازلوازم ماهیت چنین معقولاتی است وبه همین سبب ذات‌خود را نیزتعقل می‌توانندکرد. ازاینجا برمی‌آید که صورکلیه‌ای‌که با انتزاع ازاشیاء مادی معقول می‌شود، چون وجود ذهنی آنهاقائم به نفس ناطقهٔ ماست ، نسبت به‌هم‌دیگر عاقل‌نیست، و وجود خارجی آنها نیز، چون چون قائم به اجسام ومحاط به عوائق وشواغل مادی است، نه عاقل و نه‌معقول است[۱] و آنچه هم عاقل و هم معقول می‌تواند بود نفس ناطقهٔ ماست از آن حیث که جوهر قائم به‌ذات مجردی است، وعقول مفارقهٔ متعالیه‌است‌که چون صورت مجردازماده‌است وتجرد آنهانیز به‌غیر خود آنها نیست، بلکه به‌ذات‌خویش است ، در همان حال که

۲ـ اشارات ۳۸۲ـ۴۰۲ ازجلددوم

عقل بالفعل است معقول بالفعل نیز می‌باشد[1].

از استدلالی که درمورد وجوب معقولیت عاقل و امکان عاقلیت معقول به عمل آمد روشن شد که معقولیت عقل یا نفس عاقله بدین معنی است که ذات او می‌تواند مورد تعقل خود او قرار گیرد؛ و عاقلیت معقول نیز چون مستند به امکان مقارنهٔ دو معقول و وجوب قوام یکی از آنها به ذات خویش است، و هیچ کدام از معقولات منتزعهٔ منطبعه در نفس انسان قائم به ذات نیست، ناگزیر منحصر به ذات نفس عاقله می‌شود. و یا چنانکه ابن‌سینا خود به صراحت می‌گوید: «نفس از آن حیث که ذات خود را تصور می‌کند عقل وعاقل ومعقول می‌شود ولیکن از آن حیث که صور منتزع از ماده را تصور می‌کند چنین نمی‌گردد[2]. زیرا که قوهٔ عقل در حین تعقل شیء معقولی بالفعل متصور به صورت آن معقول می‌شود، و ازهمین جنبهٔ فعلیت خود نمی‌تواند قوهٔ قبول صورت دیگری را داشته باشد. وحال آنکه نفس مادام که در بدن است مدام عقل هیولانی است، یعنی قوهٔ قبول همهٔ صور دیگر را دارد، وهمین دلیل بر آن است که عقل، اگرچه ازحیث تعقل یک شیء معقول صورت آن معقول را می‌پذیرد، ازحیث جوهر خود مدام مستقل از این صور است، وقبول این صور از طرف نفس به منزلهٔ حلول آنها در این ذات باقی مستقل است. و اگر بگوئیم که ذات عقل بامعقول وحدت یافته وجدائی ازمیان این دو برخاسته است قول ما بی‌معنی است. چگونه می‌توان گفت که شیئی شیء دیگری می‌شود؟ چه، اگر دراین حال صورت شیء اول را از دست بدهد و صورت شیء دیگر را بگیرد در واقع شیء اول ازمیان رفته و آنگاه شیء دوم باصورت و ماهیت دیگری به‌میان آمده است (اگر چه باز باید گفت که موضوع مشترکی دربین این دوصورت بر جای می‌ماند). و اگر صورت سابق خود را هم چنان محفوظ دارد چگونه می‌تواند در همان حال به صورت شیء جدید نیز در آید. پس اینکه می‌گویند که شیئی شیء دیگر می‌شود،

۱ـ احوال النفس ۱۱۲ و نجات ۳۱۶

۲ـ والنفس یتصور ذاتها وتصورها ذاتها یجعلها عقلاً وعاقلاً ومعقولاً واما تصورها لهذه الصور فلا یجعلها کذلک» (شفا طبیعیات فن ۶ مقالهٔ ۵ فصل ۶)

نه بدین ترتیب که از حالی به حالی مستحیل گردد و یا از ترکیب آن با شیء دیگر شیء ثالثی پدیدآید ناممکن‌است. باتوجه بدین‌مقدمه ،وبا توجه به‌اینکه‌نفس‌ناطقه جوهر مستقل‌مجرد یعنی شیء قائم‌به‌ذاتی‌است و به‌همین‌سبب غیراز صوراشیائی‌است‌که معقول‌اومی‌شوند‌درمیان عقل‌و معقول نمی‌تواند‌اتحادپدیدآید‌وجدائی‌ازمیانه‌برخیزد. به عبارت دیگر هرگاه عقل هیولانی را مطلق استعدادی از نفس ناطقه شماریم این استعداد مادام که‌نفس در بدن است‌ثابت و باقی است ، و اگر آن را استعدادی نسبت به قبول هریك از صور معقول‌بگیریم باید بگوئیم که بافعلیت‌یافتن تعقل آن‌صورت این استعداد ازمیان می‌رود ، و در هیچ یك از این دوحال نمی‌توان گفت که‌عقل با معقول وحدت یافته‌است . از این بحث‌این نتیجه به دست می آید که در نفس‌انسان عقل وعاقل‌ومعقول‌وحدت نمی‌تواند یافت[1] وقول‌به وحدت‌آنها ازسخنان‌شعری‌خیالی صوفیانه‌ای است‌که‌فورفوریوس[2] مؤلف ایساغوجی‌در کتابی که راجع به‌عقل و معقول پرداخته به‌میان آورده ودرمیان‌مردم‌شایع ساخته‌وبه‌همین‌سبب مورد انتقاد معاصرین خود واقع شده‌است[3]

---

۱ ـ شفا ۲۳۶ ـ ۲۳۷ اشارات ۲۹۲ ـ ۲۹۳ و ۲۹۶ ـ ۲۹۸ از جلد سوم .

۲ ـ شفا ۲۳۶ و اشارات ۲۹۵ ازجلدسوم.

۳ ـ فورفوریوس(متولد به‌سال ۲۳۲ یا ۲۳۳ در قریه Batanée ازسوریه) به‌سال ۲۶۲ به روم‌آمد ودر حوزهٔ پلوتینوس وارد شدوبعد ازچندی دوست و همکار پلوتینوس در دوران کهن سالی او گردید و بعد ازمرگ اواز زعمای افلاطونیان جدید و شاید بتوان گفت که جانشین پلوتینوس شد وتعالیم او را به ترتیب منطقی و با روش منظم جمع کرد و در شش قسمت که‌هرکدام مشتمل بر نه مبحث بود مدون ساخت . تاریخ وفات او معلوم نیست و همین قدر باید گفت که بعد از سال ۲۹۸ است . از آثار او «مقدمه‌بر معقولات»است. Intr. aux intelligibles گواشن در مورددرأیی‌که ابن‌سینا به فورفوریوس نسبت داده و ملامتی که بروی روا داشته است می‌گوید که گویا فورفوریوس‌درمعرض انتساب به‌قولی غیر ازآنچه خود گفته واقع‌شده است. اگرنظرابن سینا به همان‌کتاب «مقدمه‌برمعقولات» باشد باید‌گفت که‌این کتاب در شرح مذهب پلوتینوس است وشایستهٔ ملامت ابن‌سینا نیست،

بقیهٔ حاشیه درصفحهٔ بعد

سابقاً گفتیم که ذات عقل از آن حیث که جوهر مجردی است معقول خویش است . حال گوئیم که اگر این جوهر مجرد چنان باشد که ذات آن را بتوان مبدأ صور دیگر دانست ، یعنی ذات او به نحو بسیط با حفظ وحدت و بدون تخالف و تکثر و ترتب و انفعال واجد کل صور معقولهٔ عالم باشد ، البته علم او به ذات خویش علم به کل صور معقولات خواهد بود . و در چنین جوهری چون عقل در فعل تعقل صور معقولات را از اشیاء جزئی و خارجی تجرید نمی‌کند تا مانع مذکور در وحدت عقل و معقول پیش آید ، بلکه ، این صور در ذات خود او، و در ضمن علم به همان ذات، معقول اوست ، وحدت عقل و عاقل و معقول حاصل است . و این همان است که در مبدأ اول به طور مطلق و در جواهر مفارق دیگر به تفاوت مراتب وجود دارد [1] . اما نفس انسانی ،چون کمال مطلوب و مأمول آن این است که صورت کل معقولات با نظام کلی و خیر کلی و جمال کلی که در آنهاست در آن منطبع شود و به عالم معقول که موازی با عالم موجود است انقلاب پذیرد ، مدام در حال سلوك به این مرحله و تشبه

(بقیه ازذیل صفحهٔ قبل)

چه او خود ازاین کتاب مستفید بوده است . شاید بتوان فرض کرد که ابن‌سینا به کتابی که در مغرب ناشناخته مانده و در مشرق چنانکه در مورد بسیاری از تراجم پیش آمده است به خطا به فورفوریوس انتساب یافته بوده بر خورده است ، چه فورفوریوس را برخلاف قول ابن‌سینا هیچ‌یك ازمعاصران او موردانتقاد قرار نداده‌اند وهم‌چنین گوئی ابن‌سینا افلاطونیان جدید را بامشائین اشتباه کرده و این نیز به‌سبب خلط آثار ارسطو و پلوتینوس و فورفوریوس بوده‌است (ترجمهٔ اشارات حاشیهٔ ۲ از ص ۴۴۸)

۱ ــ ابن‌سینا به‌تصدیق این معنی درطبیعیات شفا اشاره کرده و بعد از نفی وحدت عقل ومعقول درنفس انسانی گفته است که : « نعم هذافی شیء آخر یمکـن ان یکون علی ما سنمحله‌فی‌موضعه» (ص ۲۳۷ ازکتاب نفس) .ودر الهیات شفا (فصل ۶ و فصل ۷ ازمقالهٔ۸) و نمط هفتم اشارات (ص۲۹۸ به بعد ازجلد سوم) به شرح این‌معنی پرداخته است .

به جواهر شریفهٔ عالیه است . به همین سبب درحال وصول به این کمال نفس انسان نیز چنان می‌شود که گوئی معقولات در جوهر او سریان یافته و انفصال آنها باذات او از میان رفته و عقل و عاقل و معقول قریب به اتحاد گردیده است [1] و [3] . منتهی وصول نفس به چنین مرحله‌ای به‌هیچ وجه در حیات کنونی انسان که نفس او تعلق به بدن دارد مسیر نیست [2] . نکته‌ای که در ختم این مقال باید بدان اشاره کرد این است که قول ابن‌سینا در نفی وحدت عاقل و معقول درعقل انسانی ، چنانکه در کتاب

---

۱ احوال النفس ۱۳۰ - ۱۳۱ . مخصوصاً توجه شود که برفرض وصول به‌چنین مرحله‌ای باز وحدت عقل ومعقول را به‌طور بتی وقطعی نگرفته بلکه گفته‌است که : « حتی یکون کانه هوهو بلا انفصال » و« واذالعقل والعاقل والمعقول واحداوقریب من الواحد »

۲ ـ رجوع شود به‌مبحث بقای نفس .

۳ ـ لویی گارده می‌گوید که : نظرفارابی این‌بود که نفس همان عقل مستفادمی‌شود و عقل مستفاد همان معقولات می‌گردد. اما ابن‌سینا که ابتدا گویا به‌تبع فارابی که ناقل افکار افلاطونی جدید به‌وی بوده است درمورد مسألهٔ وحدت عقل ومعقول اندکی تردید داشته و در بعضی ازرسائل خود به تقریر این معنی بدون انکار آن‌مبادرت‌ورزیده‌است چون اندکی به خود باز آمده وبه‌موقع ومقام فلسفهٔ خود وبدانچه به‌سبب اتخاذ بعضی از اصول بروی لازم می‌آمد متوجه شده‌است به‌کمال اصرار به‌رد آن‌پرداخته است . بعضی ازطابعان کتاب نجات درمورد این‌فقره ازالهیات آن کتاب که حاکی‌ازوحدت معقول با عقل در حیّن عمل تعقل و مؤید به‌الهیات شفاست به‌قصد تبرئهٔ ابن‌سینا ازعقیده به‌حلول گفته‌اند که‌ابن‌سینا بعداً در اشارات این‌عقیده را رد کرده‌است وبعضی ازمحققان نظیر ماسینیون نیز این‌قول را تأیید کرده‌اند . ولیکن چون عین‌استدلال اشارات دررد وحدت عقل‌ومعقول درکتاب شفا (فن سادس ازطبیعیات) نیز آمده است نمی توان این قول راتصدیق داشت و فقط باید درمورد کلمات «بوجه‌ما» و«قریب» اصرار ورزیدوگفت که اتحاد گونه‌ای که‌درالهیات‌شفا و نجات بدان‌اشاره‌شده است‌ازحیث‌معرفت‌عقلی بوده ودرنفی این‌اتحادتوجه‌به وجود عقل شده است (ص ۱۵۳ و۱۵۵و۱۵۷ و ۱۶۶ازکتاب «افکار دینی ابن‌سینا) تا تشخص نفس ناطقه و حیثیت جوهری‌عقل هیولانی محفوظ بماند .

شفا و کتاب اشارات آمده است و ما حصل آن در این اوراق مذکور شد، باقولی از او که درکتاب المبدأ و المعاد آمده و استدلال دراثبات وحدت عقل و معقول کرده است [1] متناقض می نماید. فخر رازی به این تناقض اشاره کرده است [2] و خواجۀ طوسی در رفع تناقض گفته است [3] که قول ابن سینا در کتاب المبدأ المعاد درشرح اقوال و عقاید مشائین است، چنانکه خود در صدر همین کتاب گوید: «می خواهم در این کتاب حقیقت آراء و عقاید اهل تحصیل راازمشائین در بارۀ مبدأ و معاد آشکارسازم [2]» و قول او درشفا و اشارات در ردعقاید آنان بر طبق اصول فلسفۀ خود اوست.

حدوث نفس با بدن و بقای آن بعد از بدن.ـ آیا نفوس انسانی قبل از ابدان وجود مفارق وقائم به ذات دارد و بعداً بدانها پیوندد، یااینکه با حدوث ابدان حادث می شود.

هرگاه نفوس قبل از ابدان موجود باشد یاکثیر ویاواحد است. امانفس قبل از حدوث بدن کثیر نمی تواند بود، زیراکه می بایست یاکثرت آن ازجهت ماهیت وصورت باشد، یا اینکه از جهت نسبتی که به ماده پیدا می کند و برحسب کثرتی که ماده را ازحیث مکان یازمان یاغیر آن حاصل می شود تکثر یابد. امـا تکثر آن از حیث صورت نمی تواند بود. زیراکه نفس ازحیث صورت وماهیت واحد است وماهیت درهیچ یك ازاشیاءازحیث ذات خود قبول اختلاف نمی کند.اما ازحیث نسبت آن به ماده نیز نمی تواند بود، زیراکه ماده ای که این صورت را قبول می کند بدن است، واگر وجود نفس را قبل ازوجود بدن فرض کنیم ناگزیر بایدآن را ماهیت مجرد بدانیم، و

---

۱ ـ فصل ۷ ازمقالۀ۱ مبدأو معاد ترجمۀمحمودشهابی ص۷ چاپ دانشگاه سال۱۳۳۲

۲ ـ به نقل ازشرح قطب الدین رازی بر کتاب اشارات (حاشیۀ ص ۲۹۳ ازجزء سوم چاپ حیدری طهران)

۳ ـ متن همان صفحه ازهمان کتاب و کتاب مبـدأ ومعاد صفحۀ اول از چاپ مذکور در حاشیۀ ۱.

بدین ترتیب عامل تکثر را ازآن سلب نمائیم. پس قبل ازوجود بدن نمی توان به وجود نفوس کثیر جزئی قائل بود. وانگهی اعتقاد به حدوث نفس جزئی، بی آنکه محتاج حدوث آلتی باشد تا به وسیلهٔ آن کمال پذیرد و به فعل پردازد، مستلزم اعتقاد به وجود شیء معطلی خواهد بود و حال آنکه هیچ چیز را در عالم وجود معطل نمی توان انگاشت[1].

اما نفس را قبل ازحدوث بدن واحد نیز نمی توان دانست. چه، این نفس واحد بعد ازحدوث ابدان متعدد ناگزیر باید بدین ابدان تعلق جوید و نفوسی که به ابدان تعلق می گیرد یا اجزاء متعددی ازآن نفس واحد خواهد بود، ودراین صورت می بایست شیء مجردی را که نه حجم و نه مقدار داشته است بالقوه منقسم فرض کنیم و این برخلاف اصول علم طبیعی است، یا اینکه نفس واحدی به اشیاء متعدد اضافه شده است ودراین صورت اوصافی که آن شیء واحد را برحسب اضافه به این اشیاء متعدد حاصل می شود حصول اختلاف در آنها جایز است، اما اوصافی که آن شیء واحد ازحیث ذات خود واجد آنهاست قبول اختلاف نمی کند، مثلاً پدری جوان که دارای چندین پسر باشد چون جوانی صفتی است که ذات خود اورا حاصل است مضاف شدن او به این پسران اختلافی درآن صفت پدید نمی آورد. به همین سبب نفس واحد درابدان متعدد وحدت خودرا در ذاتیات مانند علم و جهل و غیره محفوظ می دارد. واگر چنین باشد آنچه زید می داند عمر و نیز باید بدان دانا باشد، در صورتی که چنین نیست. پس نمی توان قائل به وجود نفس واحدی قبل ازحدوث بدن گردید.

چون هردوشقی که تصورآن درمورد حدوث نفس قبل از حدوث بدن ممکن بود ابطال شد ناگزیر باید گفت که نفس با بدن حادث می شود[2] واگرچه نوع آن واحد

۱ــ شفا ۲۲۵ احوال النفس ۱۰۱ ونجات ۳۰۴.

۲ــ اما قصیدهٔ عینیه که گوئی حاکی ازوجود علوی نفس قبل ازبدن وهبوط آن از

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

است بالحوق حال وهیئتی مخصوص تشخص می‌یابد، واگر مبدأ تشخص آن بدن نیست هیئتی که به سبب تشخص به آن لحوق می‌یابد و موجب جزئیت آن می شود آن را مقتضی اختصاص به بدن وتعلق به آلت می‌گرداند. بدین سبب همین که بدنی پدید آمد، بامزاجی خاص که صالح ومستعد آن باشد که نفس آن را استعمال کند، واهب صور یاعقل فعال که ازمبادی اولی است نفس جزئی هم افاضه می‌کندتا تدبیر آن نماید ومانع عطلت آن گردد. بدین ترتیب این نفس به آن بدن اختصاص می‌یابد و بااختصاص وجزئیتی که درآن حاصل می شود از حیث افعال و انفعالات تمایز و اختصاص در آن پدید می‌آید واشخاص انسانی که درهرکدام از آنها نفسی جزئی متعلق به بدنی جزئی است به‌وجودمی‌آیند[۱]. آنچه‌از این بیان مستفاد می‌شود اینکه حدوث‌وتکثر نفس متلازم باحدوث ابدان متکثری است که هریك از آنها بر حسب مزاج خاص خود مستعد و مهیا برای قبول یکی ازآن نفوس باشد. و به‌همین سبب عقیده به تناسخ نیزابطال می‌شود. چه، این عقیده مستلزم این است که بدنی مختص به نفسی نباشد بلکه نفس بتواند برحسب اتفاق تعلق به این بدن یابه بدن دیگر یابد[۲].

ممکن است ایراد شودکه اگر فرض وجود نفس قبل از وجود بدن مواجه با اشکالات مذکور باشد اعتقاد به بقای آن بعدازفنای بدن نیز چنین است. چه، این نفوس یاباید باهم دیگر متحد شود ونفس واحدی را صورت پذیر سازد، ویاهم چنان ازیکدیگر جدا ماند وتعدد وتکثر خودرا محفوظ دارد، وهیچ‌کدام از این دو فرض

بقیه‌از صفحهٔ قبل

محل امنع است به‌عقیدهٔ بعضی ازمحققان مشعر به‌تحولی درآراء ابن سینا وتمایل به اشراق است(دکترعلی‌اکبرسیاسی، علم‌النفس ابن‌سینا؛ ص۱۶۶) و یاجنبهٔ شعری محض دارد (اوبی گارده‌ص۹۲)وبه‌عقیدهٔ حقیر محتاج تحقیق بیشتری درمقام دیگری است .

۱ــ نجات ۳۰۰ــ۳۰۲، شفا ۲۲۰ــ ۲۲۴، احوال‌النفس ۹۶ـ۹۸.

۲ـ احوال‌النفس ۱۰۶ نجات ۳۰۹ شفاء ۲۳۰

بنابرآنچه ذکر شد صحیح نمی‌تواند بود. اما این ایراد وارد نیست، زیرا که نفوس بعدازآنکه حادث شدند واشخاص انسانی را پدیدآوردند هرکدام از آنها بر حسب اختلاف موادی که‌درآنها بوده، وممکن است برما معلوم یامجهول‌باشد، ذات‌منفردی به‌دست آورده است، واین ذات منفرد بنا به‌دلائلی که هم‌اکنون ذکرخواهد شد بعداز فنای بدن نیز به‌وجود خود ادامه خواهند داد.

اصل همهٔ دلائلی که دراثبات بقای نفس اقامه می‌شود جوهریت و تجرد نفس است که هرکدام درجای خود به ثبوت رسید ، زیرادرصورتی می‌توان نفس‌را فانی‌به فنای بدن دانست که آن را جوهری مستقل ومجزا ومجرد ازبدن ندانیم. این اصل کلی‌را می‌توان به انحاء مختلف مذکور داشت وبه صورت دلائل متعدد برای اثبات بقای نفس در آورد.

ازجمله اینکه هرگاه دوچیز باهم دیگر فناپذیرد، یعنی فنای یکی ازاین دو مستلزم فنای دیگری‌باشد، ناگزیرآن دوچیز باید به یکدیگر تعلقی داشته باشد و تعلق درمیان دوچیز چنین است که یکی ازآن دو یادر وجود مکافی بادیگری‌باشد یابراین دیگر مقدم دروجود ویا مؤثر درآن باشد. اما تعلق نفس به‌بدن ازقبیل تکافؤ نمی‌تواند بود،زیراکه اگرنفس وبدن را چنان بگیریم که وجود هریك ازآن دو بالذات‌مضاف‌به وجود دیگری باشد هیچ‌کدام ازآنهارا جوهر نمی‌توان دانست،وحال آنکه جوهریت نفس وجوهریت بدن به ثبوت رسیده است. و اگربگوئیم که اضافهٔ آن دو به یکدیگر جنبهٔ عرضی دارد، چون بدن زوال یابد ، فقط بایدگفت که اضافهٔ نفس به‌بدن‌که امرعرضی بود ازمیان می‌رود، نه اینکه ذات نفس فساد پذیرد. اما اگر بگوئیم که تعلق نفس به‌بدن مانند تعلق شیئی به شیء دیگری است که‌وجود آن مؤخرازاین‌شیء دیگرباشد، به عبارت‌دیگروجودنفس‌وابسته‌به‌وجودبدن‌است‌وتبع وجودبدن‌حاصل‌می‌شود، درواقع بدن‌راعلت‌حدوث‌نفس‌شمرده‌ایم،و حال‌آنکه بدن‌رابه هیچ‌کدام ازمعانی‌چهارگانهٔ علیت‌نمی‌توان علت‌نفس دانست. بدن ازآن حیث که‌جسم

است علت فاعلی نفس نمی‌تواند بود، والا همهٔ اجسام می‌بایست دارای نفس باشد؛ و از آن حیث که قوای جسمانی دارد نیز چنین نمی‌تواند بود، زیراکه این قوا که قائم به وجود بدن است نمی‌تواند موجد نفس باشد که جوهری قائم به ذات است. هم چنین بدن‌را علت صوری یا غائی نفس نیز نمی‌توان دانست، بلکه، خلاف آن بیشتر متصور و محتمل است. بالأخره نمی‌توان گفت که بدن بالذات علت مادی نفس است، زیراکه در این صورت می‌بایست نفس منطبع دربدن باشد ویابدن متصور به صورت نفس گردد و حال آنکه بطلان این قول قبلاً به‌ثبوت رسید، اما اگر بدن را بالعرض علت مادی نفس بشماریم، این‌قول صحیح است زیراکه چنانکه درآغاز همین مقاله گفته شد تا تهیؤ واستعدادی در مزاج جسمانی حاصل نیاید نفسی بدان افاضه نمی شود، ولیکن باید دانست که حدوث دوچیز باهم دیگر مستلزم فنای آن دوچیز باهم دیگر نیست، بلکه آنگاه چنین است که وجود یکی از ازآنها قائم به‌وجود دیگری باشد. اما اگر بگوئیم که تعلق نفس به‌بدن مانند تعلق شیئی به شیء دیگری است که وجود آن مقدم براین شیء دیگر باشد پیداست که دراین صورت فساد بدن موجب فسادنفس نمی تواندبود، زیراکه نفس به سبب همان تقدمی که بر بدن داشته می‌توانسته است بدون تعلق به‌بدن موجود باشد. پس ناگزیر بایدگفت که وجود نفس متعلق به وجود بدن و منطبع در بدن نیست تا با فساد آن فساد پذیرد [1]، بلکه بدن فقط آلتی برای آن است واگر این آلت‌را به دور اندازد یا، به عبارت صحیح‌تر، آلت صلاحیت خود را برای اینکه به‌توسط نفس استکمال شود ازدست بدهد فسادی درجوهر نفس پدیدنمی‌آید. بلکه نفس به‌مبادی عالیهٔ شریفه تعلق دارد ومعلول جواهر مفارقهٔ باقیه است، وبه‌همین سبب به‌بقای این جواهر باقی ولایزال است [2].

۱ــ احوال‌النفس ۹۹ـ ۱۰۲ نجات ۳۰۲ـ ۳۰۶ شفا ۳۲۴ـ۳۲۷.

۲ــ و این دلیل به قول ابی البرکات بغدادی اهم واتقن دلائل بربقای نفس است (نقل ازشرح خواجه نصیر براشارات ص۲۶۶ ازجلد سوم)

دیگر اینکه هرچیزی که‌فساد پذیر باشد قبل‌از اینکه فاسد شود بالفعل باقی است وبالقوه فاسد است، یعنی درهمان حال که باقی است استعداد فسادنیز داراست، و چون معنی قوه با معنی فعل مغایرت دارد، و دو معنی متغایر در شیء واحد واز جهت واحد مجتمع نمی شوند، ناچار شیء فساد پذیر یا مرکب ازدو جزء است‌که ازحیث یکی ازآن‌دو جزء بالفعل‌باقی و ازجهت جزء دیگر بالقوه فانی است وجزء اول همان است که صورت یافعلیت‌شیءوجزء دوم مادۀ شیء است، به‌همین سبب،هیچ کدام‌ازاشیاءبسیط فساد پذیر نیست‌مگر شیء بسیطی که قوام آن به شیء مرکب‌باشد، وبه‌تبع فساد موضوع فاسدگردد.حال‌گوئیم که اگر نفس شیء بسیط مجرد قائم به‌ذات باشد به حکم این مقدمه فساد پذیر نمی تواند بود و اگرآن را از دوجزء که نظیر صورت و ماده است مرکب بدانیم‌حکم را درموردجزئی از آن که‌به‌منزلۀ اصل است صادر می‌کنیم واین اصل بسیطرا به‌همان‌دلیل که قوۀ فساد وفعلیت بقاء درآن‌مجتمع نمی شود فساد ناپذیرمی‌شماریم[1].

آنچه راجع به‌قوای نفس گفته شد درشأن نفس ناطقه است،زیراکه تنهاهمین نفس است که افعال‌آن مستغنی ازآلات بدنی است ، وقوای‌دیگر نفس ازقبیل قوای حیوانی ونباتی که هیچ فعلی ازآنها جز به وسیلۀ بدن صادر نمی شود به‌مرگ‌بدن می میرد. چه ، اگر بتوانه مفارق ازبدن وقائم به خودگردد باید فاقد هرگونه فعلی‌باشد وحال‌آنکه وجود هر قوه‌ای برای صدور فعلی است وهیچ شیئی در عالم وجود معطل نمی‌تواند بود[2].

۱ـ احوال‌النفس ۹۹ـ۱۰۵ نجات ۳۰۲ـ۳۰۹ شفا ۳۲۴ـ ۳۲۹

۲ـ مبحث عن‌القوی النفسانیه ۱۷۷ـ اما ابن‌سینا در یك فقره از تعلیقات خود بر کتاب نفس ارسطو صحت این قاعده‌را که‌خود به‌اعتبارآن حکم کرده است مورد بحث قرار

(بقیه درذیل صفحۀ بعد)

نفس ناطقه بعد ازفنای بدن درچه حالی قرار می‌گیرد؟ـ کمال نفس ناطقه در این است که عالمی عقلی گردد که صورت کل و نظام کل و خیر کل ازمبدأ کل در آن مرتسم شود، به‌طوری‌که عالم معقولی که در نفس است با عالم موجودی که درخارج است مشابه وموازی باشد، ونفس انسان بدین ترتیب حسن مطلق و خیر مطلق را مشاهده کند، ونقشی ازجمال مطلق که به هیئت او ومثال اوست درآن پدیدآید.وصول بدین کمال سعادت نفس است اما این سعادت در این عالم که نفس به بدن اشتغال دارد به دست نمی آید، مگر اینکه ازطریق مجاهدت در انصراف از اشغال مادی و بدنی و معارضه باامور غضبی وشهوانی تخیل ضعیفی از این سعادت وی‌را حاصل شود . امـا چون حجاب تن به‌یك سو زده شد ونفس‌را مفارقت تامه حاصل‌گردید از وصول بدین سعادت وتشابه به‌عقول مجرده برخوردار می‌شود.[۱] اما اگر نفس در طی حیات کنونی

بقیه ازصفحهٔ قبل

می‌دهد ومی‌گوید که « اینکه اگر چیزی را بدون این‌که مصدر فعلی یا انفعالی باشدموجود بدانیم باید معطل بشماریم کلام مشهوری است که‌درعلوم‌نمی‌توان آن‌راصحیح دانست‌زیراچه بسا شیئی را فی‌نفسه کمالی‌باشد بدون اینکه تعدی به غیر کند (فعل) یا ازغیر تعدی یابد (انفعال) »

رجوع‌شود به«ارسطو عندالعرب، جلد اول ، ص۷۶، فقرهٔ ۶»و ص۴۹۴همین‌کتاب‌حاضر

۱ـ درکتب خاصه مثل اشارات هیچ‌گونه اشاره‌ای به امکان معاد جسمانی وجود ندارد، درکتاب‌شفا وکتاب نجات که برای عامهٔ مردم وبه قصد جمع و تدوین حکمت نگارش یافته است به‌حکم شرع معاد جسمانی را تصدیق کرده ولیکن به حکم عقل وحکمت آن‌را قابل اثبات‌ندانسته (شفا الهیات مقالهٔ۹ فصل ۷،ص۴۲۳، چاپ‌مصر) ودررسالهٔ اضحویه‌آن را نفی کرده است ، وعجب دراین‌که غزالی تصدیق‌اورابه‌حکم شرع درکتاب‌شفا واقران آن‌قابل‌اعتناء واعتبار نشمرده ورأی اصلی او راهمان نفی معاد جسمانی دانسته و به همین سبب در کتاب

بقیه در صفحهٔ بعد

خود ازمجاهدت در تحصیل معقولات محروم باشد وبه جای آن در لذات و شهوات منهمك شود و سلامت فطری خود را ازدست دهد از ادراك آن سعادت بی نصیب می‌گردد، مانندکسی‌که عروض بیماری اورا از ادراك‌حلاوت طعوم محروم‌گرداند[1].

از آنچه گفته شد بر آمد که درمذهب ابن‌سینا :

اولاً چون عقل هیولانی، بااینکه نسبت به‌معقولات قوهٔ محض است، از حیث خود شیئیتی دارد و به‌یك اعتبار همان نفس ناطقهٔ انسانی در بدایت خویش است[2]، بر خلاف‌آنچه درحکمت فارابی آورده شد نمی‌توان گفت که نفس انسان ازحیث عقل هیولانی ومادام‌که درمرحلهٔ این عقل‌قرار دارد ازخلود بهره‌مند نیست .

ثانیاً_ چون برخلاف عقیدهٔ فارابی اختلاف مراتبی که درفطرت عقول‌انسانی برای اخذ صور مغقول وتحصیل فعلیت ازاین طریق‌است دربقایافنای نفوس‌افرادمؤثر نیست به‌همین سبب نفوس همهٔ افراد بعد ازفساد بدن خالد وباقی است . فقط مراتب آنها درتنعم ازنعیم اخروی باهم تفاوت دارد، ودرمذهب ابن‌سینا، برخلاف آنچه‌فارابی می‌گفت[3]، نمی‌توان بعضی ازآحادناس راقائم‌دررتبهٔ حیوانی‌دانست‌و به‌فساد‌بافساد بدن محکوم‌گردانید.

ثالثاً_ نفس ناطقه تشخص خودرا بعدازفنای بدن محفوظ می دارد و ازاتصال نفوس به‌هم دیگر واتحادکامل‌آنها خواه دراین جهان وخواه درسرای دیگردرمذهب ابن‌سینا سخن نمی‌توان به‌میان‌آورد . بدین ترتیب تمایز وتغایر نفوس افرادانسان از

بقیه از صفحهٔ قبل

تهافةالفلاسفه اورا تکفیر کرده است،(لویی‌گارده‌ص۹۴)

۱ـ احوال‌النفس ۱۳۰ـ۱۳۵ وفی‌الکلام ۱۹۶۰ـ ۱۹۹،

۲ـ رجوع شود به مبحث عقل هیولانی درنظر ابن‌سینا.

۳ـ رجوع‌شود به‌مبحث‌فارابی‌درهمین کتاب.

یکدیگر درحیات اخروی که در فلسفهٔ فارابی درمعرض تشکیك، و یالااقل محتاج تأویل، بود[1]، درفلسفهٔ ابن سینا نص صریح ومحکمی است.

رابعاً ـ چون، از یك طرف، تشخص برای نفس بدون اینکه مضاف به بدن باشد حاصل نمی‌آید، یعنی تشخص نفوس که خود معلول علل مفارقه است آنگاه که مزاج خاصی در بدن معین پدید آمد حادث می‌گردد، وازطرف دیگر، این نفوس حادثه بعد از فنای بدن نیز باقی و بر قرارند گوئی بتوان نتیجه گرفت که ابن سینا راعقیده بر این است که بعدازفساد جسم تشخصی که نفس را به‌سبب مزاج خاص آن جسم حاصل شده بود هم چنان برجای می‌ماند. ویا به عبارت دیگر ماهیت نفس از همهٔ لواحق اضافی وقیود مکانی وزمانی فارغ نمی‌گردد. زیراکه اگر چنین شود، چون ماهیت به‌ذات خود قبول اختلاف نمی کند[2]، می بایست نفوس به یکدیگر ملحق شوند، وماهیت واحد، برای آنها حاصل گردد، واین همان رائی است که فارابی به یك اعتبار برآن رفته بود، وابن سینا برطبق اصول مذهب خود نمی‌تواند قائل بدان شود. اگر این تأویل صحیح باشد می‌توان رأی ابن سینارا مقدمه‌ای برای ظهور عقایدی درادوار آتیهٔ فلسفهٔ اسلامی که نوعی بدن غیر جسمانی‌را بعدازمرگ برای افراد انسان متحقق شمرده اند دانست. وحقیر دراین مورد ادعای تحصیل یقین ندارد واحقاق حق‌را به اهل تحقیق وامی‌گذارد.

۲ ـ مقایسهٔ آراء ابن سینا با آراء ارسطو

درمقایسهٔ آراء دوحکیم معمول این‌است که وجوه تشابه و تغایر در بین آن‌دو

---

۱ ـ رجوع شود به‌مبحث بقای نفس درفلسفهٔ فارابی.

۲ـ شفا ۲۲۰ نجات ۳۰۰ واحوال‌النفس ۹۶ ـ ۹۷ : «و النفس مجرد ماهیة فقط فلیس یمکن ان تغایر نفس‌نفساً بالعدد والماهیة لاتقبل اختلافاذاتیا وهذا مطلق فی کل‌شیء فان الاشیاء التی ذواتها معان فقط فتکثر نوعیاتها انماهو بالحوامل والقوابل والمنفعلات.»

مذکور آید. اما درمورد ارسطو و ابن‌سینا گویا احتیاج به‌ذکر موارد مشابهت نباشد، زیرا که از تفصیلی که در بیان آراء این دو حکیم آورده شد روشن گردید که آراء ابن‌سینا در کلیات مسائل و در بسیاری از جزئیات بر همان اصولی‌که ارسطو وضع کرده و در آثار خویش به جای گذاشته مؤسس و متکی است، و به همین سبب در مقایسهٔ آراء این دو تن راجع به نفس و عقل می‌توان به‌ذکر موارد تغایر اکتفاءکرد، و البته در این‌موارد نیز اشاره به رؤوس‌مسائل وارجاع به‌مواضعی که در همین مجموعه ذکر مفصل آنها آمده است کافی می‌تواند بود. به شرح ذیل:

۱ـ ارتباط نفس و بدن. ـ ارسطو نفس‌وبدن‌را چنان باهم دیگرمرتبط و متلازم می‌شمارد که تفکیك آنها را ازیکدیگر ممتنع می‌داند. درواقع به عقیدهٔ او نفس و بدن شیء واحدی راصورت پذیر می‌سازندوبدین ترتیب بحث راجع به‌اینکه نفس و بدن چگونه باهم مرتبط می‌شوند موردی نمی‌یابد، چنانکه این بحث رادر بارهٔ موم و نقشی که برروی موم است و به‌طور کلی درمورد مادهٔ شیء و آنچه این‌ماده‌از آن‌او است نمی‌کنند[1]. وحال آنکه به‌نظر ابن‌سینا نفس مانند شیئی که به ذات خودمجرد ازبدن است بابدن ارتباط می‌یابد، و این ارتباط از قبیل نسبتی است‌که شیئی را که مدبر و مدیر شیء دیگری است نسبت بدین شیء دیگر و حفظ وتعهد و استعمال آن و تسخیر و تصرف درآن حاصل می‌شود. به همین سبب ابن‌سینا راجع به‌قول مشهور ارسطو در تعریف نفس که مقبول خود او نیز بوده است می‌گوید که این تعریف فقط ناظر به‌روابط نفس بابدن است‌وحاکی ازماهیت نفس نیست[2].

۲ ـ احوال نفسانی. ـ به‌عقیدهٔ ارسطوظهور هر حالتی‌در نفس مستلزم‌اشتراك نفس و بدن است، به طوری که در تبیین یکی از حالات نفسانی باید کیفیتی را که مقارن‌باظهور آن‌حالت در بدن پدید می‌آید ملحوظ‌داشت، و این‌کیفیت رادرتعریف

---

۱ ـ ص۲۵همین کتاب

۲ ـ ص ۲۷۴همین کتاب

آن حالت وارد ساخت . و مقارنهٔ بدن را با نفس چندان اهمیت می‌دهد که می‌گوید که اگر شرایط بدنی بعضی از حالات نفسانی تحقق یابد ، حتی اگر علل نفسانی آنها بسیار ضعیف باشد ، این حالات به‌ظهور می‌رسد . روی هم رفته باید گفت که درنظر ارسطو همهٔ این احوال مانند خشم و ترس و اندوه به موجود زنده‌ای که مرکب از نفس و بدن است تعلق دارد ، نه اینکه تعلق آنها بالذات و بالاختصاص به‌خود نفس باشد ، همان طور که حرف و صنایعی از قبیل نساجی و بنائی نیز صادر از مجموعهٔ نفس و بدن است [1] . و حال آنکه در نظر ابن‌سینا هم عواطف و احوالی مانند خشم و ترس و اندوه وهم صنایع و حرفی ازقبیل نساجی و بنائی هردو افعال خاص‌نفسانی است ، نه افعال مشترك در بین نفس و بدن ؛ یعنی اولاً و با لذات تعلق به نفس‌دارد و ثانیاً و بالتبع با انفعالات بدنی مقارن می‌شود و فی‌المثل همان‌طور که نساج‌و بناء و امثال آنان آلات متعدد و وسایل مختلف‌درصنایع‌خود به‌کار می‌برندنفس نیزاعضای بدن خود را به‌همان ترتیب و به همان منظور استعمال می‌کند [2] .

۲ ـ **آیانفس‌صورت بدن‌است؟** . ـ ارسطو جوهر را برچند قسم می‌داند : ۱ـ جوهر اول یعنی شیء فردی قائم به ذات که از ترکیب ماده و صورت پدید می‌آید . ۲ ـ جوهر دوم یعنی صورت که مبدأ تعین بخش ماده است . ۳ ـ ماده به آن اعتبار که‌حامل ومحل صورت است . امانفس ، که‌به‌عقیدهٔ ارسطو ازمقولهٔ جوهر است ، نه جوهر به‌معنی اول آن و نه جوهر به معنی ماده می‌تواند بود ؛ بلکه جوهر به معنی دوم‌آن یعنی‌صورت است که‌تعلق آن‌به‌جسم که به منزلهٔ ماده است موجب‌تحقق‌جوهر اول یعنی موجود ذی‌حیوة می‌شود [3] . وآنجا که‌ارسطو درتعریف مشهور خودنفس را کمال جسم طبیعی آلی می‌خواندکمال را مترادف با فعلیت که آن‌نیز به معنی‌صورت

---

۱ ـ ص ۲۴ همین کتاب‌ودربارهٔ نفس ۴۰۸ ب ۵ ـ ۱۷

۲ ـ ص۲۷۵ همین کتاب

۳ ـ رجوع‌شود به ص ۳۱ همین کتاب

است می‌گیرد و صریح بیان او حاکی از این است که نفس صورت است و صورت کمال[1].
اما به‌نظر ابن‌سینا نفس، اگرچه کمال جسم است، صورت آن نیست، مگر اینکه صورت را به معنی کمال اصطلاح کنیم. و به هر تعبیر کمال در این مورد عبارت از معنائی است که معنای نامحدود نا متعینی که هیچ گونه تحصلی ندارد به وسیلهٔ آن محدود و محصل می‌شود، و به عبارت دیگر، جنس با انضمام بدان نوع می‌گردد. بدین ترتیب کمال اعم از صورت است، زیرا که در مورد صورت شرط آن است که منطبع در ماده باشد و حال آنکه کمال ممکن است در ماده منطبع یا از آن مفارق باشد و همین قدر که موجب تحصل و تحقق معنی مبهم جنسی و تعین آن به‌صورت نوع گردید کمالیت آن ثابت است[2].

۴ - امثلهٔ ارتباط در بین نفس و بدن. - از همین بیان که در فرق معنی کمال با معنی صورت در نظر ابن سینا به عمل آمد روشن می‌شود که چرا و چگونه امثلهٔ این ارتباط در اقوال ابن‌سینا چنان اختیار شده است که تغایر آنها و تصرف یکی را در دیگری برساند. چنانکه نسبت نفس به بدن مثل نسبت کارگر به ابزار یا مثل نسبت پادشاه به کشور یا مثل نسبت ناخدا به کشتی یا مثل نسبت مرغ به آشیانه آمده است[3] و حال آنکه ارسطو به‌صراحت می‌گوید که: «معلوم نیست که به همان ترتیبی که ملاح کمال کشتی است نفس نیز کمال بدن باشد[4]»

نفس و حیات. - به عقیدهٔ ارسطو حیات بالقوهٔ جسم طبیعی چون فعلیت یابد یعنی به مرحلهٔ اولیهٔ کمال برسد نفس آن جسم تحقق می‌پذیرد. بدین ترتیب تفاوتی در بین حیات بالفعل و نفس مشهود نمی‌شود، و در واقع نسبت نفس به موجود زنده‌ای که دارای آن است مانند نسبت برندگی به تبر یا بینائی به چشم است. البته در این مرحله

---

۱ - در بارهٔ نفس ۴۱۲ الف ۲۱

۲ - رجوع شود به ص ۲۷۹ همین کتاب

۳ - ص ۳۱۴ همین کتاب

۴ - در بارهٔ نفس ۴۱۳ الف ۸

ازفعلیت هنوز قوای نفس به‌کار نیفتاده بلکه درحال سکوت مانده است، وچون این قوا به‌کار آغازدمرحلهٔ دوم ازفعلیت حیات، یاکمال ثانی موجود زنده، پدیدمی‌آید[1]. اما به‌عقیدهٔ ابن‌سینا کمال اول مبدأ صدور افعال و آثارو کمال دوم خود این افعال و آثار است. پس اگر ابن‌سینا نفس‌راکمال‌اول جسم ذی‌حیوة می‌داند بدین معنی‌است که حیات راازآثار نفس و نفس را مبدأ این‌اثر می‌شمارد و چنین مبدأی غیرازخود حیات است، چنانکه ناخدا که‌مبدأ حرکت کشتی است‌نسبت به کشتی چنین است. چه، اگر ازحیات جدا نباشد مانع از این نخواهد بود که مبدأ دیگری مقدم بر آن باشد، و در این صورت همین مبدأ کمال اول یا مبدأ اول خواهد بود[2]، زیرا که کمال اول کمالی است‌که‌اقدم برکمالات دیگربرای شیئی‌حاصل شود[3]. بدین‌ترتیب بار دیگر بینونت نفس باجسم ذی‌حیوة در فلسفهٔ ابن‌سینا بر خلاف رأی ارسطـو به ثبوت می‌رسد.

۶ ـ **جوهریت نفس.** ـ ارسطو می‌گوید: «نفس جـوهر است بدین معنی که صورت برای جسم طبیعی آلی است» ونیز می‌گوید: «نفس جوهری است به معنی صورت ...»[4] اما به نظر ابن‌سینا اگر نفس قائم درموضوع باشد، یعنی جـزئی از شیئی که مرکب از موضوع نفس و خود نفس است به شمارآید، جوهر نیست. حتی کمالیت نفس نیز، چون کمال اعم ازاین است‌که‌واقع درموضوع‌یا خارج از موضوع باشد، مستلزم جوهریت آن نیست؛ بلکه موجب جوهریت آن قوام بدن بدان‌است، بدین معنی که‌ماهیت جسم آلی و نوعیت آن بدون تعلق نفس‌محصل و متحقق نیست تابتوان این جسم را به منزله موضوع برای‌نفس دانست، وبدین‌ترتیب سلب‌جوهریت ازنفس کرد. پس نفس جوهر به‌معنی صورت نیست تامستلزم انطباع در بدن باشد،

---

۱ ـ ص۲۹ همین کتاب

۲ ـ ص ۲۸۳همین‌کتاب

۳ ـ در بارهٔ نفس ۱۲ ۴ ب

۴ ـ ص۳۱و۳۲ همین‌کتاب

و بهتر این است که نفس را خود قسم خاصی از جوهر بشماریم که درعین مفارقت از جسم علاقه‌ئی ازقبیل تصرف وتحریك نسبت بدان دارد [1]

۷ ـ **نفس و «من»**. ـ در نظر ارسطو که قائل به اتحاد نفس و بدن است نفس انسان نیست که « من »اورا تشکیل می‌دهد ، وبدن انسان مثل سایر اشیاء محسوس جنبهٔ خارجی نسبت بدو ندارد . بنا براین عقیده‌ای مثل عقیدهٔ دکارت که نفس را اولین امر یقینی برای انسان می‌داند ، و حتی بدن راشیء بعدی می‌شمارد و تعقل آن رامشروط به تعقل نفس می‌انگارد ، به نظر ارسطوصحیح نمی‌تواند بود [2] . و لیکن منظورابن‌سینا از نفس همان است که شخص ازآن به خویشتن تعبیر می‌کند و چون « من » می‌گوید بدان اشاره می‌کند، و بی‌آنکه به هیچ کدام ازاعضای بدن خودتوجه یابد افعال و آثار خویش را به همان « من » منسوب می‌دارد ، وبرای افادهٔ آن دراشخاص دیگر کلمهٔ « تو » را به کار می‌برد [3] . بدین ترتیب ابن‌سینا به دکارت نزدیکتر از ارسطو می‌شود، و علت این قرابت اشتراك ایـن دو تن در اعتقاد به تجرد نفس و استقلال کامل آن نسبت به بدن است [4] .

۸ ـ **معقول مفارق**. ـ به نظرارسطو کلیات جزدرقالب جزئیات و معانی معقول جز در اشیاء محسوس وجود ندارد ، واین عقیده یکی ازممیزات فلسفهٔ ارسطوووجه تغایر اصلی آن بافلسفهٔ افلاطون است [5] . و لیکن ابن‌سینا صور معقول را به دو قسم

---

۱ ـ ص ۲۸۵-۲۸۸ همین کتاب و ص ۶۰ ازجلداول الهیات شفاچاپ مصر

۲ ـ ص ۲۶ همین کتاب به نقل ازهاملن

۳ ص ۲۸۹ همین کتاب

۴ ـ و شاید بتوان وجه تشابه دیگری رانیز دراین مورد به یاد آورد وآن عبارت از اعتقاد هردو حکیم به روح بخاری برای تبیین ارتباط این دو جوهر مستقل یعنی نفس وبدن به یکدیگر است ، و حال آنکه در مذهب ارسطو که قائل به تلازم نفس و بدن است موردی برای چنین فرضی نیست .

۵ ـ ولو مداومت در این عقیده در همهٔ موارد برای ارسطو ممکن نباشد و او را ناگزیر گرفتار تناقضاتی سازد .

تقسیم می‌کند ، قسمی ازآنها را بالذات مجرد دو مفارق از ماده می‌داند و قسم دیگر را ملفوف به لواحق مادی و مقارن باعوارض حسی می‌شمارد ، و به‌همین سبب محتاج این می‌داند که عقل آنها رااز ماده مجرد سازد [1] .

۹ ــ **صور معقول و تصاویر مخیل.ــ** ارسطو به سبب همان عقیده ناچار می‌بایست قائل بدین شود که‌صور معقول را باید ازتصاویر محسوس و مخیل به دست آورد ، به‌طوری که در مذهب او نفس‌هیچ گاه نمی‌تواند بدون استمداد از احساس و تخیل به تعقل‌پردازد. و چنانکه‌دیدیم این‌عقیده چون بارؤوس عقاید فلسفی اومنافات داشت ناچار ایجاب‌تزلزل و اضطراب در بعضی ازاقوال اومی‌کرد، زیرا که ازیك‌طرف می‌بایست صورت عقلی رابا صورت خیالی و حسی تبیین کند ، واز طرف دیگر قائل بدین باشد که‌هیچ شیئی رانمی‌توان باشیئی که در رتبهٔ مادون آن قرار دارد صورت پذیر ساخت .و نیز ازیك‌طرف معقول‌بالفعل رااز معقولات بالقوه‌ای که درمحسوسات مندرج است استخراج کند ، واز طرف دیگر قائل بدین باشد که‌هیچ شیء بالقوه‌را نمی‌توان جز باتأثیر شیئی که‌به ذات خود بالفعل است ازقوه به فعل درآورد [2] .اما ابن‌سینا تصریح می‌کند که‌عقل نظری یانفس ناطقهٔ انسانی همواره صورکلی ومعقول‌را از آنچه دررتبهٔ مافوق او واقع است اخذ می‌کند ومطالعه درتصاویر حسی و خیالی ، اگر چه نفس رابرای قبول صور کلی و عقلی آماده‌می‌کند ، عین این صور ازمتخیله به عاقله انتقال نمی‌یابد ، بلکه براثر تهیؤ و استعدادی که‌احساس و تخیل در نفس‌به وجود می‌آورد صور مجرد مفارق از عالم‌غیر محسوس درآن منطبع می‌شود [3] .

۱۰ــ **اقسام‌یامراتب‌عقل.ــ**ارسطو تنها به‌دو عقل که یکی منفعل و دیگری فاعل است قائل شده وحتی درذکر عقل دوم به‌اشاره اکتفاکرده ونامی‌هم بر آن‌ننهاده

---

۱ ــ ص ۳۰۳ ــ ۳۰۴همین کتاب

۲ ــ ص ۱۴۱همین کتاب

۳ــ ص ۳۲۶ ــ ۳۲۷همین کتاب.

بود [1]. اما ابن‌سینا از پنج عقل نام می‌برد که‌غیر ازعقل هیولانی وعقل فعال عبارتند از عقل بالملکه وعقل بالفعل وعقل مستفاد. ومنشأ ظهور این‌عقول سه‌گانه وسبب انضمام آن‌ها به‌دو عقل ارسطوئی ، علاوه براینکه زمینهٔ قرین به ابهام در آراء خود ارسطو داشته [2]، اقوال اسکندر افرودیسی وآراءکندی وفارابی بوده که شرح‌هرکدام‌از آنها درموقع خود آمده است .

۱۱ــ **عقل هیولانی**.ــ ارسطو درموردعقل قابل یامنفعل یاممکن که مطابق با همان عقل هیولانی است ازیك‌طرف گفته بودکه این عقل برای اینکه بتواند صور معقولات‌را بپذیرد باید خود آن عاری ازهرگونه صورتی‌باشد، واز طرف دیگر آن را فاقد مخالطت باماده وعاری ازهرگونه آلات جسمانی شمرده وتشبیه به لوح سفیدی کرده بود که‌چیزی بر آن نوشته نباشد [3]. این‌قول‌واین‌تشبیه به‌طوری‌که‌گفتیم [4] قابل آن بودکه به‌دوقسم‌تأویل شود:

تأویل ثاوفرسطس حاکی ازاین بودکه‌عقل منفعل چون‌ازلحاظ خودآن درنظر گرفته شود وجود مستقل ومتعینی است ولیکن نسبت به معقولات قوه‌ایست که هنوز فعلیت نیافته است، چنانکه لوح، اگرچه نسبت بدانچه باید برروی‌آن نوشت‌استعداد محض است، خود وجود مشخص ومعینی دارد. اما تأویل اسکندر افرودیسی حاکی از این‌بودکه عقل منفعل اصلاً ومطلقاً هیچ‌گونه تعین وتحصلی ندارد ودرحکم قابلیت محض واستعداد صرف است، وبه‌همین سبب قابل تشبیه به‌هیولای اولی وقابل تسمیه‌به عقل هیولانی‌است، پس‌تشبیه ارسطو را باید بدین صورت دریافت که عقل مانند آن چیزی است‌که هنوز برلوح ننوشته‌اند ، وقابل این است که‌برآن‌نوشته شود. چنانکه

۱ــ دربارهٔ نفس فصل ۵ ازکتاب ۳ وحواشی متعلقه.

۲ــ ص۷۹همین کتاب.

۳ــ ص۸۷همین کتاب

۴ــص ۱۱۴ ــ ۱۱۵همین کتاب

درجای خود دیدیم ابونصرفارابی متمایل به‌نظر اسکندر بود[1]، و لیکن ابوعلی‌سینا به‌شدت بر اسکندر حمله آورد[2] و عقل هیولانی را همان نفس ناطقهٔ انسانی در مرحله‌ای که هنوز بالفعل به‌ادراك معقولات موفق نیامده‌است دانست و به همین سبب نه تنها تعین بلکه جوهریت برای آن قائل شد.

۱۲- **علم‌نفس‌به خود** - به‌نظر ارسطو عقل منفعل برای اینکه خود معقول شود برخلاف معقولات دیگر مستقیماً تحت تأثیر عقل فعال از قوه به‌فعل‌در نمی آید، بلکه، به‌طور غیر مستقیم معقول می‌گردد، یعنی چون معقولات دیگر فعلیت جست‌و بعد ازفعلیت باعقل ممکن اتحاد یافت درهمان حال که‌نسبت بدین معقولات علم حاصل می‌شود علم به‌خود عقل نیز به‌واسطهٔ آنها و به سبب اتحاد آنها بـا عقل پدید می آید[3]. اظهار این نظر،اگرچه به‌عقیدهٔ بعضی از مفسران حاکی از اعتقادارسطو به وحدت‌عقل‌منفعل‌باعقل فعال است، به عقیدهٔ بعضی دیگر دال بر این است که عقل منفعل یاعقل هیولانی ، قبل ازاینکه معقولات‌را تعقل‌کند،هیچ گونه فعلیت و ماهیتی ندارد تامعقول شود. درواقع باقبول معقولات وادراك کلیات ازطریق تصاویر حسی و خیالی است که‌تعینی برای آن پدید می‌آید ، وبه‌همین سبب شعور عقل نسبت به خود آن بدون اینکه ادراك اموری درخارج ازخودآن حاصل شده بـاشد صـورت پذیر نیست .

اما به نظر ابن سینا عقل یانفس ناطقه، حتی درمرحلهٔ هیولانی خودکه هیچ گونه ادراکی ازخارج به دست نیاورده است، به‌هیچ وجه ودرهیچ حال ازعلم به ذات خود عاری نیست، حتی اگر بالفرض ازادراك همهٔ اشیاء ممنوع و یاغافل باشد باز به

۱- ص۲۴۲همین کتاب

۲- رجوع شود به‌تعلیقات ابن‌سینا بر کتاب نفس ارسطو

۳- رجوع شود به‌ص۹۰ همین کتاب.

خود علم دارد[1]. البته چنین نظری‌را جز بااعتقاد به‌جوهریت و استقلال و تجرد عقل نمی‌توان داشت همان‌طورکه دکارت نیز به‌سبب همین اعتقاد نظری مشابه با همین نظر دربارهٔ علم نفس به‌خود حاصل‌کرده است.

۱۳ـ **اتحادعقل ومعقول** ـ ارسطو قائل بدین است که عقل قبل از اینکه بیندیشد هیچ‌گونه صورتی ندارد، اما بعدازاینکه معقولی را اندیشید صورت همین معقول‌را به‌خود می‌گیرد، به‌عبارت دیگر عقل چون باعمل تعقل فعلیت یافت بامعقول متحد می‌شود[2]. منتهی این معنی نیز درآراءاومضمر بودکه وحدت عقل ومعقول ناشی از تجردی است‌که این هردو شیء درضمن عمل تعقل به‌دست می‌آورد. به همین سبب بعضی ازمحققان جدید[3] نتیجه گرفته‌اند که‌به اقتضای رأی ارسطواگرشیءعاقل‌مجرد محض باشد اتحاد عقل‌ومعقول اتحاد جوهری است، ولیکن دروجود انسان که‌جوهر نفسانی او منطبع درماده است اتحاد جوهری دربین‌عقل ومعقول خاصه دربین‌عاقل و معقول پدید نمی‌آید[4]. مفاد رأی ابن‌سینادرمورد این مسأله آن‌بودکه چون دو شیء مختلف بادوصورت مختلف نمی‌تواند به‌صورت شیء واحد درآید وعقل هیولانی خود شیء محصلی است که بالذات صورتی معین دارد نمی‌توان گفت‌که بامعقول متحد می‌شود. پس‌آنچه مانع اعتقاد ابن‌سینا به‌اتحادعاقل ومعقول شده همان‌بوده است کـه موجب اعتقادارسطوبدین معنی‌گردیده‌است،وآن‌اینکه‌چون نظرارسطوحاکی‌ازاین‌بود که‌عقل‌هیولانی‌هیچ‌گونه‌صورتی ندارد، بلکه‌صورت‌خودرا باقبول‌معقول به‌دست‌می‌آورد، ناگزیر می‌بایست‌اتحادعقل‌ومعقول‌رادرضمن‌عمل‌تعقل‌بپذیرد،ویالااقل‌قول‌اوقابل‌تأویل

۱ـ ص۲۸۸تا۲۹۱همین کتاب.

۲ـص ۱۱۰همین کتاب.

۳ـ ص۱۱۰همین کتاب.

۴ـص۱۱۰ همین کتاب.

بدین رأی باشد تا مفسری مانند اسکندر افرودیسی که درسلب تحصل ازعقل‌هیولانی تاآن‌جا پیش رفته که‌تقریباً آن رامعدوم دانسته است عقل را در معقول از هر جهت مستهلك‌شمارد[1]. اما درمقابل او ابن سینا ، چون قائل به‌وجود جوهری نفس ناطقه در همهٔ مراحل آن حتی درمرحلهٔ عقل هیولانی است، البته نمی‌تواند انحلال‌آن را در صورت معقول بپذیرد، چنانکه خود ارسطو نیز به یك اعتبار چنین نخواسته بود ، و ناچار ابن‌سینا اصحاب این‌عقیده را تخطئه وترذیل می‌کند[2].

۱۴ـ **عقل‌فعال**.ـ اعتقاد به عقل فعال درفلسفهٔ ارسطو ازاین جهت لازم آمده بودکه اوصور معقول‌را برخلاف فلسفهٔ افلاطون دارای‌وجود مستقل بالفعل نمی‌دانست تاادراك آن‌ها مستقیماً امکان‌پذیر باشد. به‌همین سبب‌عاملی که آنهارا ازوجودبالقوهٔ خود دراشیاء محسوس خارج سازد وبه‌مقام فعلیت درآوردلازم می‌آمد، واین عامل‌را تشبیه به‌نور می‌کردکه وسیله‌ای برای ادراك الوان است[3]. اما اختصار و ابهام کلام ارسطو دربارهٔ این عقل موجب‌آن شدکه دربین مفسران‌آثارا واقسام اختلافات‌دراین باب به‌میان‌آیدو به‌خلاصه‌ای ازاین اختلافات درموقع خود اشاره‌گردید.[4] ابن‌سینا یکی ازاین مفسران است که برطبق اصول عقاید خود سعی در حل این مشکلات کرده و بدین نتیجه رسیده است‌که: اولاً عقل فعال غیرازعقل هیولانی وغیرازسایرمراتب‌عقل انسانی است وخارج از وجود افراد انسانی قرار دارد ، ثانیاً جزء عقول عشرهٔ مفارقه ودرمرحلهٔ دهم ازاین عقول ومدبر عالم واقع در تحت قمر است، ثالثاً دارای جنبهٔ کلی است یعنی عقل واحدی بیش نیست که نسبت آن به‌همهٔ عقول آحاد نوع انسان یکسان است، رابعاً نه‌تنها افاضهٔ صور معقول را به‌عقول انسانی ، بلکه افاضهٔ صـور

۱ـ ص۲۰۰ همین کتاب.

۲ـ ص۳۳۲همین کتاب.

۳ـ ص۸۹همین کتاب.

۴ - ص ۸۹ به بعد از همین کتاب .

تمام اشیاء را بدانها، می‌کند ، به‌عبارت دیگر واهب صور است، خاصاً عقل انسانی صور اشیاء را خود به اتکاء قوای سفلی از قبیل احساس و تخیل از موادآنها انتزاع نمی‌کند، بلکه این قوا استعدادی درآن پدید می‌آورد تا توجه واتصال به عقل فعال حاصل کند، وازاین منبع آن صور به عقل افاضه گردد[1]. این جمله مقتضی آن است که تشبیه عقل فعال به‌نور چنانکه درکتاب ارسطوآمده بود درآثار ابن‌سینا اندکی تغییر پذیرد وتشبیه به‌خورشید شود که‌دارای وجود جوهری قائم به‌ذات ومنبع نوروفیض و اشراق است.[2]

۱۵ـ **بقاءنفس**.ـ ازجملهٔ موارد ابهام درفلسفهٔ ارسطو بقای نفس بود . یعنی ارسطو به‌صراحت‌معین‌نساخته بود که‌آیا نفس انسان بافنای بدن فانی می‌شودیاازبقاء وخلود برخوردار است. نفس به‌طورکلی‌چون‌صورت‌بدن‌است‌درفنای آن بافنای‌بدن‌شکی نیست،اما عقل را به‌عقیدهٔ ارسطو حکم دیگری است. برفرض اینکه عقل باقی‌باشد یاعقل هرکدام ازافراد انسان باحفظ تشخص خود باقی است یاآنچه به‌جای می‌ماند جنبهٔ کلی ونامتشخص دارد. وآیا عقل بالقوه نیز باقی است یا فقط عقل بالفعل و به‌عبارت‌دیگر عقل‌فعال‌ازخلود برخوردار است؛[3] اما ابن‌سینا نفس انسان‌را به‌صراحت تمام باقی دانسته وحتی همهٔ مباحث را در بارهٔ نفس مقدمه‌ای برای اثبات بقای آن قرارداده است. وگویا بتوان‌گفت که همهٔ‌کتب ورسائل‌اوکه‌موضوع‌خاص‌آنها بحث‌در بارهٔ نفس است به‌قصداثبات معاد یعنی بقای نفس تحریریافته است . وچون عقل فعال درنظر او مفارق از افراد است‌اثبات خلودرا درحق‌عقل‌هیولانی‌ویا به عبارت دیگردر حق جوهر نفس ناطقه‌آورده وتشخص عقول یانفوس افراد انسان را بعد از زوال بدن محرزو مسلم شمرده است[4].

۱ـ رجوع شود به ص ۳۲۶ـ۳۲۷ همین‌کتاب.

۲ـ رجوع شود به ص ۳۲۶ همین کتاب.

۳ـ رجوع شود به‌ص۱۲۸ به‌بعدازهمین کتاب.

۴ـ ص ۳۳۸ به‌بعدازهمین‌کتاب.

۴- سعی در ذکر علل اختلاف رأی ارسطو و ابن‌سینا در بارهٔ نفس و عقل

عواملی را که می‌توان در افکار ابن‌سینا وظهور حکمت خاص‌اومؤثر دانست عبارت است از:

۱ـ آراءفلسفی یونانی.

۲ـ معتقدات دینی اسلامی.

۳ـ تمایل ضمنی به‌عرفان‌واشراق.

۴ـ دهای‌شخصی‌وابداع فلسفی.

اینك نظراجمالی بهسهم هرکدام ازاین عوامل در تکوین آراء او راجع به نفس‌وعقل:

۱-آراءفلسفی یونانی.ـ نگارنده بحث راجع به‌کیفیت انتقال این عقاید را به عالم اسلامی خارج‌ازموضوع خاص‌این‌کتاب می‌داند، وبحثی‌راکه دربعضی‌ازفصول این کتاب‌راجع به‌چگونگی سیرعقاید دربارهٔ نفس از ارسطو تاابن‌سینا به عمل آورده و درضمن آن‌درذکر اسماء وآراء اشخاصی‌که وسائط این انتقال بوده‌اند کوشیده است، علی‌العجاله،کافی می‌شمارد.

آنچه مسلم است‌ازحکمای یونان‌کسی‌که اسلامیان بامذهب اوآشنائی یافتند و اقوال‌اورا سند مسلم حکمت دانستند ارسطـوبود. مقبولیت اولااقل بـر حسب ظاهر افلاطون را درپردهٔ اختفاء گذاشت.خواه بدان سبب‌که آثارمنقول ازیونانی به عربی بیشتر تعلق‌به‌ارسطو داشت، خواه ازآن‌روی‌که بعضی‌ازکتب افلاطونیان جدید بدخطا به‌ارسطو انتساب یافت،خواه بدان دلیل‌که صاحب نظران شرق‌تألیف و توفیق مذهب حکیمین ورفع تعارض از اقوال آن‌دورا میسرپنداشتند،وفی‌المثل، فارابی رساله‌ای دراین‌باره پرداخت،خواه ازآن راه‌که مشرب‌استدلالی آنان باکتب‌ارسطو الفت‌بیشتر توانست‌گرفت، وفی‌المثل،ابن‌سینا به‌تحقیرجنبهٔ ذوقی وشعری‌آثار افلاطون و منافات

آن با شؤون حکماء تصریح کرد، وخواه به‌علل واسباب دیگرکه شرح آنها خارج از حوصلهٔ این مختصراست.

اما ازچه‌راه اختلافاتی درآراء ابن‌سینا نسبت به اقوال ارسطو باوجود تصدیق ابن‌سینا به‌سندیت واعتبار اقوال اوپدیدآمد. درآنچه مربوط به‌مبحث نفس‌وعقل‌است بایدگفت که:

الف- ارسطو درمورد عقل، یا به‌عبارت دیگر درموردنفس ناطقهٔ انسانی،همهٔ مطالب را به‌نحوی قاطع‌ومحکم حل‌نکرده و بسی از نکات رامؤول‌و مبهم گذاشته‌بود. بنابراین جای آن‌بودکه حکمائی ازنحل مختلف درتأویل آنها چنانکه خود می‌خواهند ومی‌اندیشند سخن گویند، وبدین ترتیب‌هرکدام با وجود اقرار به تبعیت خود ازارسطو وجهی راکه بیشترمطابق بامطلوب خود می‌دانند برگزینند وبادیگران دراین‌باره اختلاف یابند.ماچون درفصلی مخصوص این‌موارد تشابه را مذکورداشته و درفصول‌متعددکسانی‌راکه از وجوه مختلف به تأویل آنها پرداخته‌اند، وهمچنین وجه مختار ابن‌سینارا دربارهٔ هرکدام ازآنها، بیان داشته‌ایم محتاج تکرار آنها نیستیم. همین‌قدر می‌توانیم گفت‌که اگر این مبهمات درفکرارسطو یادرطرزبیان اونمی‌بود و، فی‌المثل، اگرارسطو به‌صراحت معلوم‌می‌داشت‌که‌قائل به‌بقای‌نفس ناطقهٔ انسان است یا نیست.ویامعنی جنبهٔالهی عقل‌را دراقوال‌خودمبهم نمی‌گذاشت،وضع مذهب‌ابن‌سینا در مقابل فلسفهٔ اوصورت حالیه‌را نداشت.یا یکسره ازارسطو می گسست و یاشاید بیشتر ازاینها بدووعقاید او می‌پیوست.

ب- عبور افکار ارسطو ازمجاری متعدد ومتوالی وتغییراتی‌که تفاسیر مختلف دراصول‌این افکار پدید آورد وترکیب آنها باعناصرفکری دیگر و تحولی که سیر زمان در معانی خاص اقوال اوحاصل‌کردوخطیئاتی که درخلط وتلفیق‌کتب‌اوباآثار دیگران ارتکاب‌شد، واینها همه را تاحدود وسع وطاقت‌در اوراق این‌کتاب‌آوردیم،

ناچار موجب این می‌شد که این افکار درحین وصول به ابن‌سینا متفاوت با آن باشد که در حین صدور از ارسطو بود. و باز می‌توان گفت که اگر ابن‌سینا کتب ارسطو را بی آنکه واقف به آراء مفسران و فیلسوفانی از قبیل اسکندر و سیمپلیکیوس و ثامسطیوس و کندی و فارابی باشد می‌خواند و در می‌یافت آراء او در بارهٔ نفس و عقل یا حکومت او راجع به ارسطو جز آن می‌بود که اکنون از کتب او مستفاد است. فی‌المثل اگر اقوال اسکندر افرودیسی راجع به تعداد عقول و آراء فارابی بر مبنای همین اقوال به دست ابن سینا نمی‌رسید مراتب خمسهٔ عقل، که ذکری از آنها بدین ترتیب در کتب ارسطو نیامده است، در آثار ابن‌سینا پدیدار نمی‌شد. و یا اگر عقل فعال بعد از عبور از مدارج آثار اسکندر و سیمپلیکیوس و یا میلیکوس و کندی و فارابی به عالم بالا عروج نمی‌یافت و در دهمین مرتبهٔ عقول مفارقه جای نمی‌گزید تقریباً مسلم بود که ابن‌سینا این رأی را در بارهٔ آن عقل مستقیماً از کتب خود ارسطو مأخوذ نمی‌توانست داشت. وقس علی هذا.

ج- ارسطو، برخلاف آنچه شاید خود ایرانیان می‌پنداشتند، ، در همهٔ کتب و آثار خود یکسان در بارهٔ عقل و نفس و بدن و روابط آنها با یکدیگر سخن نگفته، بلکه ، عقایدش در ادوار مختلف حیات در معرض تطور قرار گرفته است . چنانکه در فصلی مخصوص (فصل چهارم از بخش اول همین کتاب) گفته شد با اظهار عقایدی قریب به افکار افلاطون آغاز کرده و سرانجام به تصنیف آثاری در ذکر آراء مخصوص خود رسیده است. در طی این مسیر ابتدا حکیمی را که معتقد به روحانیت مطلقهٔ نفس ناطقه و هبوط آن از عالم اعلی و اسارت و غربت آن در دیار اجسام است می‌شناسیم . آنگاه فیلسوفی را که قائل به ارتباط نفس و بدن و تفاعل و تعاضد آن دو با یکدیگر، با وجود مباینت و افتراق آنها از حیث جوهر، است می‌یابیم. سرانجام عالمی را که اقوال او حاکی از انطباع نفس در بدن و اتحاد و ملازمت آن دو با یکدیگر، به سمت دو جنبهٔ صوری و مادی از شیء واحد، است و به سبب تعارض مفاد این اقوال با اصول حکمت او منتج به تشابه و ابهام می‌شود می‌بینیم. پیداست که این آثار چون به نظر ابن‌سینا و کسانی مانند او که می‌خواهند آرائی در کمال ارتباط و انسجام از ارسطو باز نمایند می‌رسید آنان را می‌بایست به کوشش هائی از آن قبیل

که ابن‌سینا در تعلیقات ومباحثات به‌کاربرده است وادارد تادست‌به‌تأویل آنها ببرند، و تاآنجا که ممکن است به رفع خلاف پردازند، و یاناگزیر درمورد بعضی از آنها که تأویل وتلفیق میسرنبوده است ناگزیر ازنقد وجرح باشند، ویا به‌ندرت بعضـی‌از آنهارا ترك و بعضی دیگررااختیارکنند، واین‌جمله ناشی ازهمان عدم‌وقوف به‌تطور افکار ارسطو وتکامل آنها درممرزمان ازعهدشباب تا اواخر ایام عمراوبوده است. ازشواهد ترجیح بعضی ازآثار ارسطوبر بعضی دیگر قولی ازابن‌سینارا می‌توان‌دانست که در نخستین فقره ازتعلیقات خود برکتاب نفس‌ارسطو آورده واین‌کتاب را ازحیث دقت براهین ولطف مذهب مادون دیگرکتب اودراجزاء علم طبیعی شمرده است. واز قضاکتب طبیعی ازآثار دوره‌ای، ازحیات ارسطوست‌که حدفاصل عهد افلاطونی باعهد ظهور آراء مختصهٔ اوست،و ناگزیر، به‌سبب وجه تمییز آراء او در این دوره از حیات راجع به‌روابط نفس و بدن،درنظرابن‌سینا می‌بایست مرجح برکتاب نفس باشدکه‌در آن‌نفس ازمقام علوی خود فرودمی‌آید وصورت بدن مادی‌می‌گردد.و به‌قول محققان آنچه ازکتب ارسطو بیشتر ازهمه درتکوین آراء فلاسفهٔ اسلام تأثیر بخشیده یکی همین‌کتاب طبیعت بوده‌است‌که به‌طوری‌که دربخش‌اول این‌رساله ذکر شد جزء آثار عهددوم حیات ارسطوست، یعنی عهدی‌که درآن‌بدن را هنوز آلت‌نفس می‌دانسته‌است نه‌نفس‌را صورت بدن. ودیگر کتاب لام (لاندا) ازما بعدالطبیعه بوده است‌که‌مشتمل برآرائی است‌که می‌توان‌عقول محرك افلاك را ازآنها استنتاج‌کردتادرمذهب اخلاف رابط نفس سفلی به‌عالم علوی باشد. پس فی‌المثل اگر ابن‌سینا نسبت بدن‌را به‌نفس مانند نسبت‌ابزاربه‌کارگریانسبت آشیانه به‌مرغ‌یانسبت کشوربه پادشاه یانسبت کشتی به‌ناخدا می‌داند جملگی حاکی ازتعلق او به‌آثاری‌از ارسطوست‌که درعهد متوسط از حیات این‌حکیم تدوین یافته واین عهد به منزلهٔ معبری برای انتقال فکر افلاطونی به‌مذهب اختصاصی اوراجع به‌عقل ونفس بوده‌است. ارسطو در آثار این دوره هنوز نفس رامن‌حیث‌المجموع مجرد ازبدن‌وقائم به‌خودمی‌دانسته وبه‌همین سبب‌می‌توانسته

است عقل را نیز قوه‌ای ازجملهٔ قوای نفس بداند، ویا اگر دربین شقوق مختلفی که آراء ارسطو در عهد اخیر حیات او قابل تأویل بدانها بود شقی را برگزیده است که تمایل به‌مذهب افلاطونی را تسهیل وتیسیرکند به‌سبب ارتباط والتیامی است‌که براثر این تأویلات دربین مفاد کتب مختلف اودراین ادوار مختلف پدید می‌آید ویا به‌سبب توافقی است‌که دربین عقاید مفسران او وآثاری ازفیلسوفان دیگرکه‌باکتب اصلیهٔ او اختلاط یا به خطا به‌وی انتساب یافته‌است حاصل می‌شودو یا به‌سبب این‌است‌که‌تأویل اقوال ارسطو برطبق آراء افلاطون افکار فلسفی ابن‌سینارا بامعتقدات اسلامی‌اومطابقت می‌توانندداد.

۲ـ **معتقدات دینی اسلامی**.ـ ابن‌سینامتدین به اسلام‌بودومعادازاصول‌اسلام به‌شمار می‌آید. معادجسمانی را به صریح قول‌خود قابل اثبات از طریق علم و عقل نمی‌دانست وتصدیق آن‌را موقوف به قبول نص کلام‌حق‌می‌شمرد. پس ناگزیرمی‌بایست چنان‌کند که معادروحانی‌به‌ثبوت رسد. دراین‌راه‌رنج بسیار برده وکتابها تصنیف‌کرده است‌وچنانکه یك بارگفته شد بسیاری ازکتابهای اوراجع به‌نفس به قصد اثبات این عقیده‌نگارش یافته است، نه‌به‌قصد تحقیق اصل‌مسأله ازجنبهٔ علمی. قبول فلسفهٔارسطو ازحیث اصول اورا برآن می‌داشت‌که‌نفس راکمال جسم آلی بداند وکمال‌رادرمراتب سفلی قابل مفارقت از مادهٔ جسم نشمارد، یعنی به فنای نفس حیوانی با جسم آلی لااقل دراوایل عمرخود تصریح‌نماید. اما برای حفظ معتقدات دینی نمی‌توانست‌آراء ارسطو را چنان تفسیر کندکه مانند بعضی از مفسران فنای نفس انسانی، یا مانند بعضی دیگر عدم تشخص آن‌را بعد ازفنای بدن، استنتاج‌کند، وبدین ترتیب ثواب‌و عقاب اخروی را ازاعتبار بیندازد. پس درظهور فلسفهٔ خاص او تأثیر عامل دینی‌رااز نظر دور نمی‌توان گرفت. اما آیا می‌توان گفت‌که معتقدات دینی او جنبهٔ عرفانی داشته یا اودراواخر ایام‌بدین‌جنبه‌تمایل‌یافته است؟

۳ـ راجع به تأثیر افکار عرفانی‌و ذوق اشراق در فلسفهٔ ابن‌سینا بحث زیادی

رفته‌است بعضی از محققان اورا دراواخرعمرمتمایل بدین افکار دانسته و بعضی دیگر ازهمان بدایت‌حال ذوق عرفانی را درحکمت او مضمر گرفته‌اند. و به‌هرصورت‌تحقیق این مطلب خارج ازموضوع مقال ما ومحتاج تألیف کتاب بل‌کتب دیگری‌است.

۴ـ توجه به همهٔ این احوال وعوامل نمی‌تواند نظر اهل تحقیق را از تأثیر دهای‌شخصی ابن‌سینا وابداع فکرخلاق اوبازدارد. تأثیر شخص اواز علل مهم افتراق مذهب وی دربعضی ازمطالب بامذهب ارسطو درنظر هرکسی که به مقایسهٔ آراءاین دوتن می‌پردازد خواهد بود. و بطورکلی خطاست اگربگوئیم که‌می‌توان‌افکارفیلسوفی را به عناصری تحلیل‌کرد وهرکدام ازآنها را مولودقهری والزامی یکی‌ازعلل‌تاریخی وعوامل خارجی دانست‌وازآنچه شخص آن فیلسوف به ابداع خوددریافته است‌غافل ماند،وشاید مناسب مقال‌چنان‌باشدکه تعبیر مشائی به‌کاربریم وگوئیم‌که اگر نیز مواد افکار هرفیلسوف‌مأخوذ ازدیگران ومعلول عوامل باشد صورت این‌افکارقابل تأویل به‌عوامل نیست، بلکه‌حاصل ابداع شخص اوست‌واگرچنین‌نباشد اورافیلسوف نمی‌توان نامید.

بخش چهارم

تحقیقی در تعلیقات ابن‌سینا

بر کتاب ارسطو «دربارهٔ نفس»

«مقدمه»

« التعليقات على حواشى كتاب النفس لارسطاطاليس » یکی از آثار ابن‌سیناست که جزء مجموعهٔ ارسطو عندالعرب [1] به اهتمام عبدالرحمن بدوی به‌سال ۱۹۴۷ در قاهره به طبع رسیده است . ناشر در مقدمه‌ای که براین کتاب نگاشته راجع به این تعلیقات گفته اسـت که:« تنها یك نسخه از آن‌را در ضمن مجموعهٔ خطی متعلق به دارالکتب المصریه به دست آورده است ، وچون ازنسخهٔ خطی دیگری به‌نام شرح کتاب‌النفس ، که گویا به زبان فارسی‌دراستانبول موجود است ، اطلاعی ندارد‌ارتباط آن را با نسخهٔ کنونی تعلیقات نتوانست معلوم سازد . اما اهمیت‌تعلیقات به‌سبب ذکر آراء مشرقیین یعنی مشائین‌وبغدادیین ازمعاصران ابن‌سیناست که مقصود از آنان به درستی معلوم نیست . فقرات‌این‌تعلیقات در شرح قطعاتی ازکتاب ارسطو در بارهٔ نفس و اشاره به‌آراء مشرقیین راجع به بعضی ازمطالب آن کتاب است . مثلاً فقرهٔ الف از ص ۷۵ س ۵ ـ س ۷ (ازسطورو صفحات کتاب ارسطو عندالعرب) مربوط به نص ارسطو در ۴۰۲ الف ۱ ـ ۴ از کتاب نفس است وفقرهٔ‌ب‌از ص ۷۵ س ۸ ـ س ۱۳ به ۴۰۲ الف ۵ ـ ۶ و فقرهٔ ح از ص ۷۵ س ۱۴ ـ س ۱۵ به ۴۰۲ الف ۲۱ ـ ۲۲ وفقرهٔ د از ص ۷۵ س ۱۶ ـ س ۲۱ تعلیق‌عامی است که علی‌الخصوص به ۴۱۲ الف ۱۵-۲۵ و فقرهٔ ه از ص ۷۵ س ۲۲ ـ ص ۷۶ س به ۴۱۳ الف ۳ ـ ۱۰ و فقرهٔ و از ص ۷۶ س ۴ ـ س ۷ به ۴۱۳ ب ۱۳ ارتباط داردو بعد از نشر نسخهٔ ترجمهٔ قدیم عربی‌کتاب

---

۱ ـ ازص ۷۵ تا ص ۱۱۶ جزء اول آن‌کتاب

نفس ارسطو که ازوجود آن دراستانبول اطلاع یافته‌ایم همهٔ این فقرات را به قطعات آن کتاب ارجاع خواهیم کرد [1] »

اما عبدالرحمن بدوی باوجود وعده‌ای که داده و باوجود اینکه شمارهٔ سطوررا درصفحاتی ازکتاب ارسطو عندالعرب که اختصاص به طبع تعلیقات دارد مذکور داشته است تا ارجاع آنها به قطعات کتاب نفس آسان باشد [2] و با وجود طبع و نشر نسخهٔ ترجمهٔ اسحق بن حنین ازکتاب نفس به این وعده وفا نکرده است . حقیر دراین موقع که ترجمهٔ کتاب نفس را به فارسی عرضه داشته و کتاب حاضر رادر شرح آراءارسطو و مشائین دیگر خاصه ابن‌سینا نگاشته است کوشش درارجاع فقرات به نصوص ارسطو وذکر مطالبی در بارهٔ بعضی از افادات وارده در آن را مفیدمی‌شمارد ودرج چند نکته را در مدخل این مبحث لازم می‌داند :

۱ ــ بر عکس رأی عبدالرحمن بدوی که در سطور منقوله بعضی ازفقرات را به مواضع متفرقه از کتاب نفس ارسطو ارجاع کرده حقیر را عقیده براین است که تعلیقات رامی‌توان به قطعاتی از کتاب نفس بر حسب تقدم ذکر آنها در همین کتاب به طور مرتب از بدو تاختم آن مربوط داشت و وجه این ادعا به موقع در ذکر هر کدام ازفقرات خواهد آمد .

۲ ــ اسلوب درج مطالب این‌است که ابتدا به قطعه‌ای از کتاب ارسطو ازروی صفحات و سطور وارده در حواشی ترجمهٔ فارسی که به تبع نسخهٔ منتشرهٔ بکر [3] است اشاره، و آنگاه تعلیقهٔ ابن‌سینا براین قطعه از روی علامت مندرجه در کتاب ارسطو عندالعرب و سطرو صفحهٔ آن کتاب تعیین شده است . و در مورد بعضی از فقرات به به ذکر اختلاف نسخهٔ ترجمهٔ قدیم عربی با ترجمهٔ فارسی خودمان که منقول از ترجمهٔ فرانسوی است مبادرت گردیده ،و بالاخره درمواردی که لازم آمده توضیحاتی راجع به شرح مقصود ابن‌سینا و تطبیق آن بامفاد کلام ارسطو داده‌شده‌است . و برای سهولت

۱ــ ص ۳۳ تا ۳۵ ازمقدمهٔ جزء اول ارسطو عندالعرب

۲ ــ ح ۱ از ص ۳۵ مقدمهٔ کتاب .

3- Bekker

امر از آغاز تاانجام تعلیقات به ترتیب بااعدادمتوالی تعدید گردیده است .

۳ ـ این فقرات را استاد ما آقای دکتر یحیی مهدوی‌جزئی از بقایای کتاب عظیم «انصاف» که‌اصل آن دریکی ازهزایم ازمیان رفته‌است می‌دانندو اشاره‌می‌فرماید که:«دررسالۀ سرگذشت نسخۀاونیورسیته۴۷۵۵ تصریح شده‌است: شرحه لکتاب النفس لارسطوو یقال‌انه‌من‌الانصاف»[۱]



چون دراین مقال ودراوراق آتیه اشاره به‌ترجمۀ قدیم عربی ازکتاب ارسطو دربارۀ نفس مکرر شده، وهمچنین درذیل ترجمۀ فارسی این‌کتاب که اخیراً از طبع خارج شده[۲] تطبیقی ازبعضی ازفقرات ترجمۀ قدیم عربی بااین ترجمه گردیده است، دراینجالازم می‌بیند که ملاحظاتی راجع به این ترجمه به اختصار دراین‌مقام‌مذکور شود تا درضمن آن فوایدی نیز راجع به‌تعلیقات ابن‌سینا حاصل آید.

این ترجمه را نیز چنانکه اشاره شد عبدالرحمن بدوی طبع و تصحیح کرده ودر مقدمۀ خود شرحی راجع بدان آورده است که خلاصۀ قسمتی از آن به فارسی چنین است :

«مترجم کتاب ازیونانی به سریانی حنین بن اسحق ومترجم آن به‌عربی پسر او اسحق‌بن حنین متوفی به‌سال ۲۹۶ هجری بوده است . ابن‌الندیم در فهرست خود گفته است که الکلام علی کتاب النفس سه مقاله است که حنین جملۀ آن هارا به سریانی واسحق به‌عربی نقل‌کرده است. اسحق دوترجمه ازاین مقالات به‌عربی نموده زیراکه ترجمۀ اول او فاقد جزء قلیلی ازآن بوده ودرترجمۀ دوم همۀکتاب را به عربی درآوره است...وخوداو نیز دراین بارەمی‌گوید که نخست ازنسخۀ نا معتبری ترجمۀ خودرا به عمل آوردم وپس ازسی سال چون نسخۀ بسیار خوبی به‌دست‌آوردم

۱ـ فهرست نسخه‌های مصنفات‌ابن‌سیناص۴۹

۲ـترجمۀنگارندۀکتاب‌حاضر درجزء سلسلۀ انتشارات دانشگاه طهران.

ترجمهٔ نخستین را با این نسخه مقابله‌کردم. ازاین شرح نمی توان معلوم داشت که ترجمهٔ اسحق ازاصل یونانی بوده یا ازترجمهٔ آن به سریانی که پدر اوبه‌عمل‌آورده استفاده کرده است. اماآنچه ازاین قول مستفاد می‌شود این است که ترجمهٔ نخستین ناتمام بوده ومؤید این قول اولاً اشاره‌ایست که درحاشیهٔ نسخهٔ تعلیقات ابن‌سینا در کتاب نفس‌که جزء مجموعهٔ ارسطو عندالعرب[1] آمده است.مفادآن این‌است‌که‌ترجمهٔ اسحق‌بن حنین تا اینجا یعنی تاسطر ۷ ازص۴۳۳ الف‌که پایان فصل نهم ازمقالهٔ‌سوم است بوده واز این پس ترجمهٔ دیگری است که مفسر اصلاحات زیادی درآن‌به‌عمل آورده است.

ثانیاً مطلبی است‌که در ترجمهٔ عبری‌کتاب که ازروی همین ترجمهٔ عربی به‌قلم سرخیابن اسحق‌بن شیالتیل به‌سال ۱۲۸۴ درشهررم به‌عمل آمده در اواسط مقالهٔ سوم مذکور شده است ومفاد آن اینکه مابقی کتاب تتمهٔ ترجمهٔ اسحق‌بن حنین‌ازترجمهٔ ابی(علی) عیسی‌بن اسحق ازسریانی به‌عربی است... اشکالی که وارد می شود این است‌که اگرترجمهٔ دوم اسحق‌بن حنین چنانکه ابن‌الندیم نقل کرده بهتر از ترجمهٔ اول اوبوده است چراترجمهٔ‌اول او مدتی‌مدید بعداز وفات مترجم هم‌چنان‌مورداستفاده بوده تاآنجاکه ابن سینا نیز درتعلیقات خود بیش از۱۲۰ سال‌بعد از وفات مترجم از همین نسخهٔ ناتمام استفاده‌کرده و مابقی آن‌راازترجمهٔ‌شخص دیگری آورده است و مترجم عبری قریب۴۰۰ سال‌بعد ازوفات مترجم عربی‌ترجمهٔ ناقص اول اوراماًخذکار خود قرار داده وتتمهٔ‌آن‌را ازترجمهٔ ابوعلی عیسی‌بن اسحق زرعه مستفید شده است؟ وانگهی‌نسخهٔ کنونی ترجمهٔ عربی ترجمهٔ کاملی است که‌هیچ کدام ازاجزاءکتاب‌را فاقد نیست وبه صراحت به‌اسحق‌بن حنین‌منسوب گردیده ودرهیچ قسمتی‌ازآن‌اشاره‌ای به‌اینکه‌تکملهٔ‌کتاب‌ازترجمهٔ‌شخص‌دیگری‌نقل‌شده‌باشد‌نشده‌است‌ودر‌بین‌ماقبل‌و‌ما بعد فقرهٔ‌مذکوره‌یعنی‌سطر۷ازص۴۳۳ الف اختلافی‌دراسلوب مشهود نیست و ترجمهٔ کتاب

۱ــ ص۱۰۹ ازجلداول چاپ مصر.

نیز باوجود تحریفات نساخ خوب ودقیق است، به‌همین سبب می‌توان احتمال دادکه این همان ترجمهٔ دوم اسحق بن حنین است که دقیق‌تر ازترجمهٔ اول ومشتمل برهمهٔ اجزاءکتاب است.[۱]»

اما حقیر بعدازمطالعهٔ تعلیقات ابن‌سینا برکتاب نفس ومقایسهٔ فقراتی ازکتاب که در این تعلیقات بدانها اشاره شده است با ترجمهٔ فرانسوی و ترجمهٔ عربی‌م وجود بدین نتیجه رسیدکه ترجمه‌ای که ابن‌سینااز این‌کتاب در دست داشته تا همان فقرهٔ مذکور، یعنی س۷از ص۴۳۳الف ، غیر ازنسخهٔ کنونی ترجمهٔ عربی بوده است.زیرا که دربعضی ازموارد مفاد فقرات منقول در تعلیقات بامفاد آنها چنانکه در ترجمهٔ حاضرآمده است اختلاف دارد واغلب صحیح‌تر وبا اصل یونانی مطابق‌تراست. اما در قسمتی‌که بعدازاین فقره واقع است خلاف این معنی مشهوداست، یعنی آثار تطابق نسخهٔ ابن سینا را بانسخهٔ حاضر می‌توان دریافت، وبرای شرح این فقرات به اوراق آتیه که مصروف بحث دربارهٔ تعلیقات است رجوع بایدکرد. به‌همین‌سبب عقیده‌دارد که‌نسخه‌ای که‌ابن‌سینا دراختیار داشته تاسطر ۷ازص۴۳۳الف نسخه‌ای ازترجمهٔ دوم اسحق‌بن‌حنین‌بوده‌که‌به‌شهادت ابن‌الندیم بهتر ودقیقتر ازترجمهٔ اول‌اوست‌که مشتمل برنقائص واغلاط زیادی است. وبرخلاف آنچه عبدالرحمن بدوی‌حکم کرده‌به‌استناد فقراتی‌که بدانها اشاره خواهد شد اختلاف در صحت ترجمه درما قبل و ما بعد فقرهٔ مذکور به‌خوبی پدیدار است. اما راجع به‌نسخه‌ای ازتتمهٔ کتاب که‌ابن‌سینا در دست داشته‌است می‌توان دواحتمال‌داد:

۱ــ اسحق‌بن‌حنین درترجمهٔ دوم خود نیز ازهمان فقرهٔ مذکور تجاوز نکرده است‌وچنانکه درنقل قول ابن‌الندیم ازوی آمده فقط به مقابلهٔ ترجمهٔ ناتمام سابق خود بانسخهٔ بهتری که به دست آورده بوده‌اکتفا نموده است وتتمهٔ ترجمه از شخص دیگری است،چنانکه درنسخهٔ ترجمهٔ عبری به‌اسم ورسم اوتصریح‌گردیده است، وبا

۱ــ مقدمهٔ کتاب‌فی‌النفس لارسطاطالیس۱۳تا۱۶چاپ۱۹۵۴قاهره.

این احتمال باید کلمهٔ «تام» که ابن‌الندیم در بدو کلام خود آورده یا برسبیل مسامحه و یا دال بر تمامیت ترجمه از حیث صحت و دقت آن و یا حاکی از عدم وقوف او بوده باشد.

۲ـ اگر تتمهٔ ترجمهٔ اسحق بن حنین از خود وی بوده در نسخهٔ ابن‌سینا این تتمه وارد نشده و به همین سبب مابقی کلام او در تعلیقات به استناد ترجمهٔ شخص دیگری آمده است. در مورد نسخهٔ کنونی ترجمهٔ عربی حقیر گوید که از ابتدای آن تا سطر ۷ از ص ۴۳۳ الف مطابق با ترجمهٔ اول اسحق بن حنین و از این مقام تا آخر کتاب یا منقول از ترجمهٔ دوم او یا منقول از ترجمهٔ شخص دیگری است که شاید همان ابوعلی عیسی بن اسحق زرعه باشد.

بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم بالعزیزالحکیم اثق و علیه‌اتوکل الحمدلله رب‌العالمین والصلوةعلی نبیه‌محمدو آله اجمعین وحسبناالله‌ونعم‌الوکیل.

۱

ارسطو : ۴۰۲ الف ۱ ـ ۴

ابن‌سینا :فقرهٔ (۱) س ۵ ازص ۷۵

توضیح :مذهب‌ارسطورا درکتب طبیعی او دقیق تر ولطیف‌تر ازعقایدی‌که وی درکتاب نفس اظهار داشته است می‌شمارد.

۲

ارسطو : ۴۰۲ الف ۵ ـ ۶

ابن‌سینا : فقرهٔ (ب) س۸ ازص ۷۵

۳

ارسطو : ۴۰۲ الف ۲۰ ـ ۲۲

ابن‌سینا : فقرهٔ (ح) س ۱۴ ـ س ۱۵ ازص ۷۵

۴

ارسطو : ۴۰۲ الف ۲۳ ـ ۲۵

ابن‌سینا : فقرهٔ (د) س ۱۵ ـ ۲۰ ازص۷۵

توضیح : ۱ ـ برعکس آنچه عبدالرحمن بدوی درمقدمهٔ خود براین تعلیقات (ص۳۴) نوشته واین‌فقره را به ۴۱۲ الف ۱۵ ـ ۲۵ ارجاع‌کرده است جای‌این فقره همین‌جاست.

۲ ــ قول ابن‌سینا باقول ارسطو آنجاکه‌می‌گویدکه‌نفس بالضروره جوهر است، بدین معنی‌که صورت برای‌جسمی طبیعی‌است که دارای حیات‌بالقوه است، و آنجاکه می‌گوید که‌نفس جوهری است به‌معنی صورت ، یعنی ماهیت جسمی است‌که دارای کیفیت معینی است،مقایسه شود.

۵

ارسطو : ۴۰۲ الف ۲۵

ابن‌سینا : فقرهٔ (ه) س ۲۲ ازص ۷۵ ــ س۳ازص۷۶

توضیح : ازشقوق‌محتمل ابن‌سینا برای‌تشخیص منظور ارسطو شق آخر بامفاد کلام ارسطو مناسب تر می‌نماید،

۶

ارسطو : ۴۰۲ ب ۱

ابن‌سینا فقرهٔ (و) س ۴ ــ ۷ ازص ۷٦

توضیح : عبدالرحمن بدوی‌این‌فقره را به ۴۱۳ ب ۱۱ و ۱۳ به‌بعدارجاع‌کرده است و به‌نظرحقیر درست نیست.

۷

ارسطو : ۴۰۲ ب ۲ ــ ۵

ابن‌سینا :فقرهٔ (ز) س۸ ــ ۹ ص۷۶

۸

ارسطو : ۴۰۲ ب ۵ ــ ۸

ابن‌سینا : فقرهٔ (ح) س ۱۰ ازص ۷۶

توضیح : فقرهٔ منقوله برطبق ترجمهٔ قدیم عربی چنین است: «و نحن نمتنع من ذلك (یعنی حصرمطالعهٔ خود به‌مطالعهٔ‌نفس‌انسانی) لئلا یذهب علینا ان‌کان‌المعنی فیها و فی‌غیرها بمعنی واحد جنساً کالمعنی فی‌الحیوان اوانماالمعنی فیها معنی خاص

مفرد کمعنی الانسان غیر معنی الفرس و معنی الفرس غیرمعنی الکلب و غیرمعنی الاله وفی هذه الحال الحیوان عامة اما ان یکون لیس بشیء او یکون متأخراً الا حقا و المسألة عینها توضح ایضاً بالنسبة الی کل محمول مشترك نصفه» (فقرهٔ اخیر در ترجمهٔ قدیم عربی نبوده و بامراجعه به اصل کتاب ازطرف ناشر برآن افزوده شده است) .

اختلاف ترجمهٔ عربی با ترجمهٔ فرانسوی را باید موردتوجه قرار داد. چه ، ترجمهٔ فرانسوی حاکی از این نیست که ارسطو از حصر مطالعهٔ خود به مطالعهٔ نفس انسانی خود داری کرده باشد تادرحق او ابن تصور نرود که معنی نفس را مانند حیوان معنی واحد جنسی می داند، یامعنی خاص مفردی برای هر کدام از نفوس مثل نفس انسان یا نفس سگ یا نفس اسب قائل است.

امافقره ای که در نسخهٔ ترجمهٔ قدیم عربی نبوده و ناشر این نسخه بامراجعه به اصل کتاب آن را افزوده است، چون در تعلیق ابن سینا به مفاد آن اشاره شده ، یا باید فرض کرد که در نسخه ای که او دردست داشته موجود بوده است ، و یا اینکه در تفسیر کلام ارسطو به منظور او توجه یافته و تأخر معنی جنسی را تصریح نموده است.

۹

ارسطو : ۴۰۳ الف ۸ ـ ۱۰

ابن سینا : فقرهٔ (الف) س ۱۳ از ص ۶

توضیح : جزء اخیر فقرهٔ منقوله از تعلیقات ، که حاکی از این است که بعقیدهٔ ارسطو تصور عقلی البته بدون تخیل حاصل می شود ، منافی با این فقره از کتاب نفس ارسطو به نظر می رسد که گفته است: «اما در نفس ناطقه تصاویر خیالی جای احساسات را می گیرد... ازهمین روست که نفس هرگز بدون تصویر خیالی نمی اندیشد.» ۴۳۱ الف ۱۴ ـ ۱۶

۱۰

ارسطو : ۴۰۳ الف ۱۰ ـ ۱۲

ابن‌سینا : فقرهٔ (ب) س ۱۵ ص ۷۶

توضیح : در اینکه نظر ارسطو مرجح مقدمهٔ دوم (بااستثناء جنبهٔ خاصی‌ازقوهٔ عقلیه ازآن) است شکی‌نیست ؛ و نظر او به دنبال مقدمهٔ دوم با استدلال به روابط نفس و بدن و تلازم‌احوال نفس باظهور تغیراتی دربدن اظهار می‌شود، و در این‌نظر حتی می‌توان‌گفت که‌تقدم علی، نیزدربعضی ازموارد برای تغیرات بدن نسبت‌به‌ظهور حالات نفس قائل شده است.

۱۱

ارسطو : ۴۰۳ الف ۱۰ ـ ۱۲

ابن‌سینا : فقرهٔ (ج) س ۱۷ ازص ۷۶

توضیح : با این تفاوت که درمقدمهٔ دوم باید بسط بیشتری داده شود تا عدم صدق مقدمهٔ اولی لا اقل ازبسیاری ازجهات به‌ثبوت رسد.

۱۲و۱۳

ارسطو : ۴۰۳ الف ۱۲

ابن‌سینا : فقرهٔ (د) س ۱۹ ص ۷۶ ــ س ۲ ص۷۷
فقرهٔ (ه).

توضیح : مفاد استدلال ارسطو و تمثیل‌او به‌خط مستقیم این است‌که‌خط‌مستقیم اگر تنها به‌مفهوم انتزاعی‌خود منظور باشد منشأ هیچ صفتی نمی تواند بود ، مثلاً باکره ای تماس نمی‌تواند یافت ، زیراکه تماس مقتضی جسمیت است. به‌همین‌ترتیب نفس مجرد از بدن نیز نمی‌تواند منشأهیچ‌گونه تأثیر و عملی‌باشد . پس‌برای اینکه خط مستقیمی بتواند باکره‌مماس گرد ونفس بتواند فعل و انفعال حاصل کند باید هر دومادیت‌بپذیرند (رجوع شود به‌حاشیهٔ منقوله از ترجمهٔ فرانسوی بر همین فقره از ترجمهٔ فارسی کتاب نفس) . اینك ابن‌سینا بر این استدلال خرده می‌گیرد که‌هر شیئی که‌فعل و انفعال نداشته باشد لازم نیست که وجودی برای آن نباشد ، زیراکه

شیء را درنفس خود ممکن است کمالی باشدکه اقتضای تعدی به‌غیر یا قبول تعدی ازغیر رانکند.

۱۴

ارسطو : ۴۰۳ الف ۲۷ ـ ۲۸

ابن‌سینا : فقرهٔ (و) س ۶ ازص۷۷

توضیح : درترجمهٔ قدیم عربی ازکتاب‌نفس چنین آمده است « ولذلك لایلیق النظر فی‌النفس الکلیة اوالجزئیه الا بمن‌کان بحاثاعن الطبیعه سواء کان النظر متعلقاً بالنفس کلها اوبالنفس‌کمانصفها» فقرهٔ اخیر دراصل ترجمه‌نبوده وازروی اصل‌یونانی به‌توسط ناشرنقل شده‌است.

نظر ارسطو این‌بوده است که‌مطالعهٔ‌نفس مربوط‌به‌علم طبیعی است، خواه آن را به‌تمامی و ازحیث همهٔ قوا و اجزاء آن درنظر بگیریم ، خواه به‌معنی صورت بدن بدانیم یعنی عقل فعال را ازسایر قوای آن استثناکنیم ، همانطورکه‌ماکرده‌ایم. اما ناگفته نماند که‌درترجمهٔ عربی کل‌نفس به‌نفس‌کلی تعبیرشده‌و لیکن ابن‌سینا در تعلیق خود مطابق اصل یونانی کل نفس آورده است واین فقره را نیز شاید بتوان دلیلی گرفت براینکه نسخهٔ او غیرازنسخهٔ کنونی ترجمهٔ عربی‌بوده است.

۱۵

ارسطو : ۴۰۳ ب ۱۸ ـ ۱۹

ابن‌سینا : فقرهٔ (ز) س ۱۰ ازص ۷۷ ـ س ۱۴ ازص ۷۹

توضیح : چنانکه‌پیداست ارسطو بعدازجملهٔ معترضه ای‌که قبل ازاخذ این نتیجه به‌اقتضای مقام آورده به‌اصل گفتارخود (۴۰۳الف ۲۷) بازگشته است . وآن گفتار این بوده که‌در تعاریفی که ازاحوال نفس به‌عمل آید به سبب‌مقارنت‌وملازمت احوال بدنی با آنها هم ماده و هم‌صورت هردورا باید ملحوظ داشت .مثلاً در تعریف خشم‌کافی نیست‌که به قید صورت آن اکتفا کنیم و بگوئیم که خشم عبارت از میل

به حمله بردن وقصاص گرفتن است، بلکه، باید تغییر حالی که خشم در بدن پدید می آورد ، یا بهتر آنکه بگوئیم همراه باخشم در بدن حاصل می‌شود، و جزء لازم حالت خشم است، در این تعریف وارد آید . و چون آثاری که به سبب اختلاف ماده حاصل می‌شود درصورت تأثیر می بخشد و آن‌را نیز مختلف می‌سازد نباید توجه به‌مادهٔ معین وبدن مخصوص وجزء معینی ازچنین بدن نیز مورد غفلت قرارگیرد .بدین ترتیب در تعریف یك حالت نفسانی، مثل خشم، بایدگفت که آن حرکت‌فلان بدن‌یافلان‌جزء یافلان‌قوه ازبدن است که ازفلان علت برای‌فلان غایت حاصل می‌شود. و فقط چنین تعاریفی‌که‌براساس تفکیك ناپذیری افعال و انفعالات از اجسام مربوطه بدانها یعنی خواص جسم معین باطبیعت معین است مطابق باشؤون علمای طبیعی است . اماخواص منتزع از اجسام که‌تعلق آنها به اجسام معین ملحوظ نشود ، بلکه نسبت آنها به هرجسمی یکسان باشد ، مانند خط و سطح ، موضوع علوم‌ریاضی است. پس‌بدین ترتیب معنی جملهٔ ارسطو چنین می‌شود که‌احوال‌نفس مانند شجاعت و ترس،از آن حیث که‌مستلزم وجود جسمی معین است، و از این جسم حتی در فکرانسان نیز قابل انفکاك نیست، به‌حیوانات تعلق دارد. نه مانند تعلق خط وسطح که نسبت هر جسمی بدانها یکسان است و درفکر انسان قابل انتزاع ازاین اجسام وتحصیل وجود مجرد است.

ابن‌سینا درتعلیق مفصل خود براین فقره ازقول مشرقیین‌می‌گوید که در قول ارسطو ثابت نشد که‌احوال نفسانی مثل‌خشم نمی‌تواند ازبدنی که موضوع خاص آن آن‌است مجرد باشد. چه، خشم همان شهوت انتقام‌است و احوال بدنی مانند جوشش خون یابرافرختگی چهره یانفخ رگهای چشم که‌همراه‌خشم پدید می‌آید جزءماهیت خشم نیست :چنانکه می‌توان معنی خشم را فهمید بی آنکه بدانیم که این حالت با جوشش خون همراه‌است حتی بی‌آنکه‌بدانیم که‌قلبی‌وخونی‌وجوددارد. پس‌درست‌نیست که‌بگوئیم که خشم ازبدن انتزاع نمی پذیرد. سپس اموری راکه با بدن ملازم است

وجز با بدن وجود نمی یابد برسه‌قسم تقسیم کرده‌است : ۱ ــ صورت بدنی که البته جز با بدن موجود نیست ۲ ـ اموری که بدن سبب ظهور آنهاست، یعنی حالاتی که تحت تأثیر بدن به‌ظهور می‌رسد، ودر این‌موردلازم نیست که‌حتماً قوام‌امور بر بدن باشد ، زیراکه ممکن است که‌دو امرغیر مقارن نیزدرهم دیگر مؤثرشوند وازهمدیگر تأثر یابند،چنانکه آسمانها ازمحرك اول‌قبول اثر می‌کند بی‌آنکه مقارن او باشد . یعنی بدن‌می تواند در چیزی که مفارق از آن است تأثیر بخشد ، یااز این‌شیء مفارق متأثرشود ۳ ــ اموری که چون به‌وجود آیند همراه آنها تغیرات و حالاتی نیزدر بدن به‌ظهور می‌رسد . مثلاً ، چون حالی که خاص نفس است پدید آید تحت تأثیر آن‌وضعی مخصوص به‌بدن دست دهد،و یا چون تغیری در بدن حاصل‌شود تحت‌تأثیر آن در نفس نیز به سبب علاقه‌ای که با بدن دارد همین حالت رخ بگشاید . یعنی با وجود عقیده به مفارقت نفس،چون همان طور که اسکندر گفته است نفس را به‌ذات خود فعلی ازاین‌قبیل نیست ، وصول محسوسات را از خارج به بدن و از بدن به‌نفس جایز می‌دانیم . یعنی مواصله دربین حالات بدن وحالات نفس را باوجود افتراق‌آن دو ازیکدیگر ممکن بلکه واقع‌می‌شماریم. ولیکن، چون نفس‌را انفعالات‌مخصوصی هم‌که‌متلازم باانفعال بدنی نیست حاصل تواند بود ، مادام که قوام خشم یا شهوت یا حالات دیگری ازاین‌قبیل به‌مادهٔ بدن به‌ثبوت نرسیده‌است نمی‌توانیم آنهاراانفعالات مشترك بین‌بدن ونفس بخوانیم . دلیل استقلال خشم و شهوت وعدم‌قوام آنها به بدن این است‌که عقل می‌تواند مانع غضب و شهوت گردد بی آنکه بتواند از ظهور لذت یاالم حسی ممانعت نماید.

بألاخره می‌گوید که این کلام ارسطو بسیاری از مردم راکه مایل به‌رد بقای نفسند گمراه ساخته‌است، یعنی‌اینان‌مشارکت نفس و بدن‌را دراحوال‌خوددلیل برعدم استعداد نفس برای ادامهٔوجود خود بعد ازبدن دانسته‌اند . وحال آنکه‌ارسطو اولاً مطلب‌را به‌جزم و یقین بیان نکرده ، بلکه ، محلی برای تشابه گذاشته است . ثانیاً

در مقدمهٔ اولی که آورده است مفارقت نفس‌را مشروط به اختصاص بعضی‌از اعمال یا احوال ، یعنی افعال‌یا انفعالات، به خودنفس بدون مشارکت با بدن‌قرارداده است‌ودرمقدمهٔ دوم‌ازعدم تخصیص‌انفعالاتی ماننددترس‌وخشم و غیره به نفس سخن‌گفته ولی راجع به‌عدم تخصیص افعالی بدان سکوت کرده یعنی به‌نفی‌آن نپرداخته است. و حال آنکه چیزهائی که اختصاص به نفس دارد وبدن‌را در آنها شرکتی نیست از امور فعلی‌است و نشاید که‌آنهاراجنبهٔ انفعالی قائل‌شویم .

باهمهٔ این مشر قیون می‌گویند که‌استدلال ارسطو مبنی براینکه چون‌احوال نفس همواره باتغییرات بدنی به‌ظهور می‌رسد و به‌سبب حصول استعداد بدنی چنین حالاتی باسرعت بیشتر نفس انسان را حاصل می‌آید استدلال ضعیفی است .

۱۶

ارسطو: ۴۰۶ ب ۲۶ــ۴۰۷ الف ۱۹

ابن سینا: فقرهٔ (۱) ازس ۱۵ ص۷۹ــ س ۱۱ ص ۸۳

توضیح: مقدمهً بایدگفت‌که ارسطودرذکرتاریخ عقاید پیشینیان راجع به نفس آنان رابه طورکلی به دودسته تقسیم می‌کند:

۱ــکسانی‌که دربین قوا و اوصاف نفس بیشترتوجه به عمل ادراك داشته و آن راباهمین صفت شناسانده‌اند.

۲ ــ کسانی که بیشتربه عمل تحریك عنایت داشته و نفس را بالاخص عامل محرك دانسته‌اند.عقیدهٔ افلاطون رادرباب نفس هم‌درسلك عقایدآنان‌وهم جزء عقاید اینان‌آورده وموردانتقاد قرارداده است. درجزء نخستین،که درفصل دوم ازکتاب‌اول آمده، رأی افلاطون رابه رأی امپدکلس تقریب نموده است . از این لحاظ که این هردوتن‌به سبب لزوم تشابه دربین مدرك[۱] ومدرك[۲] نفس رامرکب ازمبادی وعناصری

۱ــ به‌کسرثالث.

۲ــ به فتح ثالث

دانسته‌اندکه درپدیدآمدن اشیاء یعنی مدرکات نفس وارد می‌شوند. منتهی امپدکلس که اشیاء راساخته ازعناصراربعه، تحت تأثیردوعامل مهروکین، می‌دانسته نفس را نیز مرکب ازهمین عناصرمی‌شمرده است،ودرعقیدهٔ افلاطون‌که موجودات تحت‌تأثیرمبادی اعداد مثالی به وجودآمده است نفس نیزبه سبب‌لزوم تشابه باآنهازائیدهٔ همین‌مبادی باید باشد. وازهمین جالزوم ذکرعقیدهٔ افلاطون بعد از عقیدهٔ امپدکلس که ابن سینا درابتدای همین فقره از تعلیقات مطرح ساخته است روشن می‌شود . اما در جزء دوم ازتاریخ عقاید قدما دربارهٔ نفس‌که درفصل سوم ازکتاب اول تشریح‌گردیده است‌رأی افلاطون بارأی دموکریتوس(ذیمقر اطیس)مناسبت یافته وبه همین سبب بعد از او به میان‌آمده است. ازاین روکه هردوحکیم نفس راهم‌بالذات‌متحرك شمرده‌و هم آن را محرك بدن دانسته‌اند. وارسطوازجهات مختلف و به دلایل متعددکوشیده است‌تاخلاف آن رابه ثبوت رساند. یعنی اولانفی تحرك ازنفس‌کند، ونفس، مخصوصاً نفس ناطقه، را ازسکون وثبات برخوردار شناسد ، و حرکاتی را که معمولاً بدان نسبت می‌دهند حرکات عرضی شمارد،که به تبع تحرك موجود زنده ، یعنی موجود مرکب از نفس و بدن، بالعرض برای نفس حاصل می‌شود. ثالثاً تحریك‌بدن‌به واسطهٔ نفس رانه‌تحریك مستقیم مانند حرکتی‌که ملاح درکشتی‌پدید می‌آورد، بلکه، تحریکی ازنوع دیگر بداند. یعنی بگویدکه چون نفس صورت بدن است، وماده وصورت باهم دیگر شیء واحد تجزیه ناپذیری به وجود می‌آورند، مادهٔ این شیء یا به عبارت بهتر کل این شیءکه ماده وصورت درآن وحدت یافته است برای تحقق‌کامل صورت، یعنی به‌سوی حداعلی واکمل همان صورت‌که مطلوب‌آن شیء است،حرکت اشتیاقی دارد. وهرگاه که وصول بدان‌کمال دست دهد، یعنی صورت به طورکامل خود برای‌آن تحقق‌یابد، از حرکت باز می‌ماند وسکون به آن دست مـی‌دهد . بنا بر این نفس ، بـه هـمان ترتیب که صورت محرك هیولی به حرکت شوقی است محرك بـدن است ، نـه بدین ترتیب که جوهری مفارق و مجرد ازبدن باشد وبدن را مانند شیء محرك به حرکت

درآورد[1].

پس افلاطون نفس رامدرك اشیاء جهان ومحرك بدن می‌دانست. وبرای احراز تشابه دربین نفس وجهان، که به عقیدهٔ او شرط لازمی برای معرفت جهان از جانب نفس است، نفس را نیزمانند جهان دائره‌ای می‌دانست که به دو دائرهٔ «عین» و «غیر» که به هم دیگرمتصل است تقسیم می‌شود و چنین نفسی که باجهان متشابه و با بدن متداخل است می‌تواند به سبب آن تشابه جهان را ادراك كند وبه سبب این‌تداخل بدن را تحریك نماید. این بیان‌که دررسالهٔ طیماؤس (ص ۴۵ ب) آمده مورد بحث زیادی از طرف مفسران آثار افلاطون قرار گرفته و محتمل است که مطالب واقعی در ضمن آن با استعارات عرفانی به هم آمیخته بـاشد، وبـه همین سبب بیشتر در تفسیر این قطعه باید به تأویل عرفانی پرداخت ولیکن ارسطوآن را به ظاهرعبارت گرفته ونفس را درنظرافلاطون بادایره‌که ازنوع مقادیر و کمیات متصله است مماثل دانسته وازاین نظرآن را انتقادکرده است. یعنی به دلایل مختلف نشان داده است‌که عقل مقداری ازنوع دایره نمی‌تواند بود.

ابن سیناهرکدام ازاین دلایل رامطرح‌کرده و باموشکافی و نکته سنجی بیشتر درآنها وارد بحث شده است ودرابطال این عقیده‌که نفس راعظمی ازنوع دایره‌بدانیم کوشیده تابه این قول ارسطورسیده است‌که می‌گوید: «چگونه‌تقسیم‌ناپذیررا باتقسیم پذیریاتقسیم‌پذیررا باتقسیم‌ناپذیرخواهداندیشید؟»(۴۰۷الف۱۹).منظور او این است که‌اگر نفس‌دایره‌ای‌باشدکه‌هرکدام‌ازاجزاءآن درضمن‌حرکت‌دورانی‌خودآن‌باهرکدام ازاجزائی‌که متعلق ادراك‌آن است تماس می‌یابد ودربارهٔ آن مـی اندیشد مـفاهیم تقسیم ناپذیرمثل صورتهای مجرد محض‌که اجزائی ندارند چگونه ادراك می‌شوند ،

۱ـ برای تأیید این نظررجوع شودبه ۴۰۷ ب ۱۸... به‌سبب مشارکت این دو با یکدیگراست که یکی فاعل ودیگری منفعل می‌شود. یا اینکه یکی حرکت می‌کند ودیگری به حرکت درمی‌آورد.

ویابر عکس، شیئی که قابل انقسام وتجزی است چگونه به وسیلهٔ جزء نامنقسمی از دایرهٔ نفسانی شناخته می‌شود ابن سینا راجع‌به این قول تأکید و ابرام زیادی به‌کار برده ودامنهٔ سخن رادربارهٔآن تفصیل داده است، و، بعدازاینکه‌آن‌را به یکی‌ازدلایل تجرد نفس ازبدن‌که به قول خود اومحکم‌ترین دلایل این مطلب است[1]، تطبیق‌نموده چنین نتیجه‌گرفته است که شیء معقول، چون غیر قابل تجزیه است، محل قبول و ادراك‌آن یعنی نفس ناطقه نیزغیرقابل تجزیه یعنی غیرجسمانی ومجرد محض است، وارسطورا به سبب اظهاراین نظرمعتقد به تجرد نفس ازبدن دانسته است. هم‌چنین‌در کتاب مباحثات‌که قائم مقام‌کتاب انصاف است، آنجا که با بعضی از اصحاب نظر از قبیل کسانی که ابلهان نصاری نامیده است معارضه می‌کند، و علت اختلاف آنان را در تجرد نفس از بدن و بقای آن بعد از فنای بدن در اشتباهی می‌دانند که در مراجعه به‌کتاب سوم نفس‌برای تحقیق این مطلب دست داده است،می‌گویدکه ارسطو بابیان همان عبارت در رد دموکریتوس [2] از اثبات تجرد نفس فارغ شده و اصلی به دست داده است‌که هرصاحب فهم سلیم ازروی آن به اثبات استقلال نفس درقبال‌بدن فرامی‌رسد[3]. بدین ترتیب ابن سینا، که از هرفرصتی برای تأیید تجرد نفس و اثبات اینکه ارسطو نیزبدان معتقد بوده است فایده برده، ازجمله دراین مورد، با استشهاد به عبارتی‌که ارسطودرنفی عقیدهٔ افلاطون به اینکه نفس مانند جهان از نوع دایره است یاباتحرك خود محرك بدن است، این نتیجه راگرفته است‌که نفس عاقله جوهر غیرجسمانی است ودرتمام مراحل حتی درمرحلهٔ عقل هیولانی ازتجرد بهره ور است وبه هیچ وجه منطبع درجسم نیست.

---

۱ ـ رجوع شود به‌مبحث تجرد نفس دربخش‌چهارم همین رساله ومنظوراز این‌دلیل همان امتناع قبول معقولات نامنقسم از طرف شیء منقسم مادی است.

۲ ـ یا به‌عبارت بهتر در رد افلاطون.

۳ ـ ارسطو عندالعرب ص ۱۲۰ــص ۱۲۱.

۱۷

ارسطو: ۴۰۷ الف ۳۱ـ۴۰۸ ب ۱

ابن سینا: فقرهٔ(۱) سطر۱۲ـ۱۵ ص۸۳

توضیح : منظور ارسطو این است که افلاطون حد اعلای سعادت را دررسالهٔ طیماؤس (۳۴ ب) به نفس نسبت داده است . اماچون ماهیت عقل به سبب فعلیتی که آن راحاصل است سکون وتوقف است ناچارحرکت برای‌آن امر شاق یاقسری است وچیزی‌که حرکت قسری دارد نمی‌تواند درحداعلای سعادت باشد.

ابن سینا دراین مورد علت عدم وقوع نفس رادرسعادت‌کامل این دانسته است که تصورعقلی به نظرافلاطون محتاج به حرکت دورانی دائمی است . در واقع این استدلال ارسطوراکه ایراد پنجم او برافلاطون به موجب تعدید مترجم فرانسوی کتاب نفس است به ایراد سابق‌که فقرهٔ چهارم است مربوط ساخته ودنبالهٔ‌آن دانسته است. درصورتی‌که علت عدم سعادت نفس، چنانکه توضیح داده شد، این است که نفس بر خلاف طبیعت خود، که دوام و سکون و توقف است ، مجبور به حرکت قسری است . ذکر این خلاف طبیعت که نفس رادرصورت‌تحرك قسری دست می‌دهد بـه نظر ابـن سینا برای آن است کـه شق اول از حرکـت دورانی دائمـی را بـرای نفس حـرکت ذاتـی دانسته و آن را دلیل نقص سعادت شمرده است، وشق دوم از این حرکت راحرکت عارضی قسری تصور کرده واحتمال چنین حرکتی را که شرط تصورعقلی است مقتضای طبیعت نفس دانسته و به همین ترتیب به هردو احتمال تحرك نفس رانفی‌کرده وشاید سیاق ترجمهٔ عربی مقتضی چنین بیانی بوده است . در نسخهٔ کنونی ترجمهٔ عربی چنین‌آمده است: «والادراك بالعقل بالسکون اشبه منه بالحرکه وکذلك السلوجسموس و هوالقیاس فجمیع المقدمات اشبه بالسکون منه بالحرکه و ماکان یعسرامره فلسنابه مغتبطین فان کانت حرکة النفس لیس من جوهرهافحرکتها خارجة من الطباع».

۱۸و۱۹

ارسطو: ۴۰۸ ب ۱ـ۱۰

ابن سینا: فقرهٔ(۱) و(ب) ازس ۱۶ ص ۸۳ـس ۱۰ص۸۴

توضیح: خلاصهٔ نظرارسطواین استکه حالاتی از قبیل خشم وترس واحساس و تفکررا، ولو به صورت حرکات وتغیراتی‌ازنوع‌انتقال‌یااستحاله‌دراعضای‌بدن‌ظاهر آید واین حرکات معلول نفس انسان شمرده شود، نمی‌توان دلیل بر تحرك نفس دانست . زیراکه این حرکات، یا به عبارت صحیح‌ترافعال، چنانکه درفقرهٔ بعد تصریح خواهد شد متعلق به جملهٔ وجود انسان‌که مرکب ازماده و صورت یاصورتی منطبع در ماده است می‌باشد.

ابن سیناکه درفقرهٔ ۱۵ ازهمین یادداشتها نیز دراین مورد با ارسطو احتجاج کرده است دوباره می‌کوشدتابه ثبوت رساندکه احوال نفس احتیاج‌به تلازم باحرکات بدن ندارد. وچنان نیست‌که هرگاه رأی یا گمانی نفس را دست دهد براثر آن‌مثلاً انتفاخی‌درقلب یاغلیانی درخون قلب حاصل آید واین حالت همان خشم باشد، زیرا که ممکن است همان رأی یاگمان نفس را حاصل شود بی‌آنکه خشمی بدان دست دهد. ونیز درهمان حال‌که نسبت به خشم خود، یعنی به شهوتی‌که برای انتقام‌جوئی به مادست داده است، شعورمی‌یابیم هیچ‌گونه شعوری به اینکه خشم ما جوشش خون ما ست یاباچنین جوششی همراه است حاصل نمی‌شود . برعکس، چون خون قلب را درذهن تصورکنیم هیچ‌گونه تصوری ازحالتی‌که آن رابتوان باخشم مطابق دانست به ما دست نمی‌دهد وهرگاه جوشش خون رابه شهوت انتقام بیفزائیم دراین صورت آن راجوششی زائیدهٔ خشم می‌شماریم نه اینکه جزئی ازخشم بدانیم. وبدان می‌ماند که خشم حالی باشد مختص به شیئی‌که رأی نیز با آن است. وبه هرصورت خشم غیراز بدن وغیرازحرکت حاصله دربدن است. این بحث رابنابه قول خود ابن‌سینا به همین جانمی‌توان محدود ساخت بلکه محتاج تکمیل است وشاید بتوانیم نظراورا درکتاب

شفامکمل این اشاره بدانیم. آنجاکه می‌گویدکه تخیل و شهوت وخشم واندوه اموری نیستکه‌اولاً بر بدن ازآن حیث‌که بدن است عارض شود ٬ بلکه این احوال تعلق به چیزی داردکه مفارق‌ازبدن است. یعنی اولاً و بالذات‌احوال‌نفس‌است،منتهی‌ازآن‌حیث که نفس دارای بدنی‌است،وبعداً انفعالات بدنی تابع ومقارن آن‌می‌گردد.(فصل‌چهارم ازمقالهٔ چهارم ازفن ششم طبیعیات شفا)

۲۰

ارسطو: ۴۰۸ب ۱۱ـ۱۵

ابن سینا: فقرهٔ(۱) س۱۱ص ۸۴ـ۸۵

توضیح: ارسطو، برای اینکه حالاتی مثل خشم وشفقت وتفکروغیره راحرکات نفس نداند، آنهارابه مجموعهٔ وجود انسان که مرکب از صورت و ماده است نسبت می‌دهد ودرتأییدآن استشهاد به این می‌کندکه حرکاتی مانندآنچه دربافتن‌یاساختن ازانسان صادرمی‌شود به نفس منسوب نمی‌داریم، بلکه، مبدأآنها را انسان که مرکب ازنفس وبدن است می‌دانیم. یعنی همان طور که نساج یا بنا را صفاتی برای انسان می‌دانیم خشمگین یاشادمان رانیزچنین بایدبشماریم ونبایداین قبیل احوال‌راحرکات مختص به نفس بینگاریم.

ابن‌سینا، که چنانکه‌گفتیم احوالی ازقبیل خشم رامنسوب‌به‌خودنفس‌می‌شمارد، هیچ مانعی نمی‌بیندکه نساجی وبنائی رانیزحرکات صادره ازنفس بداند. منتهی‌همان طور که درانجام این‌کارهانفس آلاتی خارج ازبدن‌رابه‌کار می‌گیرد از آلاتی در خود بدن یعنی اعضای مختلف‌آن نیزاستفاد می‌کند. این استفاده از آلات موجب می‌شود که به ظاهرمحرك این اعمال رامجموعه‌ای ازنفس وبدن یانفس و آلات آن بدانیم (اما درمورد تحریك بدن ازطرف‌نفس این‌مشارکت باآلات ووسایل به‌هیچ وجه‌صدق نمی‌کند، ومحرك دراین مورد خود نفس است لاغیر). درواقع برعکس ارسطو ، که عدم انتساب نساجی وبنائی را به نفس دلیل عدم انتساب خشم و ترس واندیشه بدان

می‌داند، ابن سینا صدور نساجی و بنائی را از نفس دلیل صدور حالت خشم و امثال آن از نفس می‌شمارد.

۲۱

ارسطو : ۴۰۸ ب ۱۵ـ۲۵

ابن‌سینا : فقرهٔ (ب) س۲ص۸۵ ـ س۴ص ۹۰

توضیح : این تعلیقه بسیار مفصل است و موضوع آن بحث راجع به فساد ناپذیری عقل است . ابن‌سینا بیان ارسطورا دربارهٔ ضعف یا اختلال‌عقل در پیرمردان توجیه می‌کند و آراء خاص خودرا بر آن می‌افزاید . خلاصهٔ بیان او این است که اگر قوهٔ تصرف در معقولات در پیرمردان به‌ضعف و زوال می‌گراید به سبب این‌نیست که خود عقل در آنان ضعیف یا فاسد می‌شود . زیرا که اگر چنین می‌بود ، یعنی پیری که همان انحطاط بدن است در انحطاط عقل تأثیر می‌داشت ، می‌بایست هر پیرمردی که بدن او دستخوش ضعف و فساد گردد عقل او نیز تباه یا ناتوان شود . اما چنین نیست ، یعنی پیرانی وجود دارند که ضعف بدن در آنان منتج به فساد عقل نیست . پس پیری یا ناتوانی را نمی‌توان مایهٔ تباهی عقل دانست و قول ارسطو که می‌گوید چه‌بسا ممکن است که ضعف پیری با فساد عقل مقارن باشد دلیل بر آن است‌که این امر ضروری نیست ، یعنی در همهٔ موارد حاصل نمی‌شود.اماعلت فسادی که نفس را دست می‌دهد در نظر ارسطو فقط اختلالی است که در آلت بدنی که نفس در آن جای دارد واقع می‌شود . اما ابن‌سینا در این مورد به تفصیل بیشتری می‌پردازد ، و علاوه براختلال آلات فعالیت عقل این‌امر را نیز مؤثر می‌داندکه چون بسیاری از اعمال که نفس بایدبه‌مشارکت بدن انجام‌دهد به سبب اختلال احوال‌بدنی دچار اختلال‌می‌شود توجه و اشتغال نفس به این احوال اورا از توجه به عمل خاص خود که تعقل باشد باز می‌دارد، و به‌همین سبب ناتوانی در این عمل خاص نیزظاهر می‌شود یا به نظر می‌رسد . و مورد اول را نیز چنین تفسیر می‌کند که چون عمل

خاص عقل ، ازاعمالی که به مشارکت بدن انجام می‌پذیرد آغاز می‌شود و سرانجام عملی که خاص آن است پدید می‌آید ، اختلال آلات بدنی که مخصوص این اعمال مقدماتی است بالمأل منجر به‌این می‌شود که عمل خاص عقل نیز به‌کمال اصلی خود ظاهر نشود . این توضیح ابن‌سینا شاید برای این باشد کـه عقل را برحسب آراء خود ارسطو آلات بدنی مخصوصی نیست تا فساد آن مایهٔ فساد عقل باشد .

اما مسألهٔ تمثیل عقل به حس ، و قول به اینکه اگر پیرمرد را چشمی سالم باز دهند بینائی خودرا بـه همان قوت وحدت جوانی باز می‌یابد ، بـه نظر ابن‌سینا از این روست کـه ارسطو معتقد به وحدت نفس است ، و تمام قوای نفسانی به نظر او ناشی و فائض از نفس واحدی است ، پس اگر این نفس واحد ذاتاً منفعل شود یا اختلال پذیرد قوای آن نیز برفرض سلامت اعضای بدن مختل و منفعل می‌شود. اما اگر چنانکه گفتیم انفعال در ذات نفس حـاصل نیاید بلکه به سبب انفعال آلات در ظهور اعمال آن اختلال پدید آید، چنانکه در حال مستی یا بیماری چنین می‌شود، تمام قوای نفسانی‌ازجمله قوهٔ احساس همواره به قوت خود باقی است . در این‌صورت اگر اعضای سالمی را دوباره بتوان به بدن بازگردانید قوای مربوط بدانها در کمال قوت خود ظهور خواهد یافت . در اینجا ابن‌سینا به اتکاء اصول حکمت خود ، که آن را در این مورد برفلسفهٔ ارسطو نیز می‌توان منطبق دانست ، از وحدت نفس در هرموجودی اعم از اینکه در هرمرحله‌ای از مراحل وجود باشد استنتاج می‌کند که این امر فقط در نفس انسانی صادق است . یعنی در انسان است که هرگاه پیرمردی ناتوان را چشم سالم بازدهیم بینائی او به قوت سابق خود بازمی‌گردد والا در انواع دیگر حیوان چنین نیست . زیرا که در انسان که نفس واحد او نفس ناطقه است ، و تمام قوای او فائض از همین نفس است و این نفس انفعال‌و اختلال نمی‌پذیرد، قوهٔ حس و سایر قوای او نیز ذاتاً غیر منفعل است ، و به همین سبب اگر آلات بدنی او به حال صحت باشد ظهور قوای نفسانی در آنها همواره ثبات و صحت خودرا محفوظ

می‌دارد. امـا در حیوانات سالخورده چون نفس واحد آنها نفس ناطقه نیست بلکه نفس حیوانی است و چنین نفسی قبول آفت و انفعال می‌کند، برفرض عودت سلامت در اعضای حس، قوهٔ حاسه آنها به سبب اختلالی که در اصل نفس حاصل شده است به حال اول باز نمی‌گردد. در سالخوردگان انسان نیز قوائی مانند حافظه و ذاکره را در حکم عقل نمی‌توان دانست که به سبب عدم احتیاج بـه آلت ضعف و اختلال در آن دست ندهد، زیراکه هیچ‌کدام از پیرمردان ادراین‌قوا مانند جوانان نمی‌بینیم مگر اینکه سلامت آلات بدنی مربوط بدانها همان طور که در باب احساس گفتیم عودت پذیر باشد. و اگر بعضی از پیرمردان، با وجود ضعف بدن، مطالبی را بهتر از جوانان بتوانند به یاد آورد به‌سبب توجه بیشتر بدان مطالب یا تکرار بیشتر آنها یا استعانت از قوهٔ عقلیه برای ضبط و تذکار آنهاست. همین طور است در باب تخیل امور جزئی که حکم آن نیز مثل حکم احساس است و با ضعف بدن در پیرمردان رو به ضعف می‌رود، مگراینکه از کثرت تجارب و رجـوع به عقل در تخیل خود استفاده کنند و به ظاهر نیروی تخیل خود را قوی‌تر از جوانان نشان دهند. و به همین سبب است که ارسطو خود حالاتی مثل تفکر (که در این مورد منظور از آن قوهٔ عقلیه نیست بلکه به‌اصطلاح ابن‌سینا قوهٔ وهم حیوانی‌است) یا مهر وکین رامانند عقل‌فسادناپذیر نمی‌داند. زیراکه‌چون‌این‌احوال‌ازعقل نیست بلکه‌ازکسی‌است که‌دارای نفس‌یاعقل‌است، با فساداوفساد می‌پذیرد، یعنی بعداز فساد بدن نه خاطره‌ای‌ونه مهر و کینه‌ای به جای می‌ماند. و منظور از این مهر و کین به عقیدهٔ ابن‌سینا مهروکین حیوانی است، نه محبت عقلی‌که به‌اشیاء زیبا از آن حیث‌که به ذات خود بهره‌مند از جمال‌است و به حقیقت خود برخوردار از کمال است‌تعلق می‌گیرد. چنین عشقی که ناشی از قوهٔ عقلیه است فساد پذیر نیست.

توضیح دیگری که باید راجع به این فقره داده‌شود این است که قول ارسطو را آنجا که می‌گوید «حرکت گاهی به نفس می‌انجامد وگاهی از آن صادر می‌شود، مثلاً احساس از اشیاء متعین و جـزئی آغاز می‌گـردد دو یادآوری برعکس از نفس

شروع می‌شود و به سوی حرکات یا بقایای آنها در آلات حس ، یعنی آنچه احساس در آنها به جای گذاشته است ، توجه می‌کند » در ترجمهٔ قدیم عربی (نسخهٔ کنونی آن) چنین آورده‌اند: «و مرة تکون الحرکةمنها ابتداء مثل‌التذکر للشیء فانه‌یکون منها فامابقی‌فیها فلم ینفذ الی‌غیرها و اما اتی علی حرکات الحواس فغیرها» ــ در این ترجمه به جای اینکه بگوید تذکر به سوی حرکات یا بقایای آنها توجه می‌کند قصد مؤلف را چنین دریافته است که تذکر حرکتی است که از نفس صدور می‌یابد، پس یا خود در آن باقی می‌ماند بی‌آنکه در شیء دیگری نفوذ کند و یا به حرکات حواس متوجه می‌شود ، و پیداست‌که شق اول مخالف منظور ارسطوست که بلافاصله قبل از این عبارت تأکید کرده است کــه هرگز نباید تصور کرد که حرکات در خود نفس باشد. اما در تعلیق‌ا بن‌سینا در این مورد آمده است که : و تارة یکون ابتداؤها من‌عندالنفس و یؤدی ذلک‌الی وجودالحرکات فی‌البدن اوالسکونات مثل‌التذکر... و انماقال : اوالسکونات‌لانه یسمیها حرکات‌علی وجه المسامحة و لیست بحرکات بل هی‌هیآت تحصل مستقرة فتکون اشبه بالسکونات .

این مورد را یکی از قراین اختلاف نسخهٔ ابن‌سینا از ترجمهٔ عربی با نسخهٔ حاضره می‌توان دانست . زیرا که بیان ابن‌سینا طوری است که گوئی نسخهٔ او نظر اصلی ارسطو را برخلاف نسخهٔ کنونی می‌رسانیده است،مگراینکه اصطلاح سکون را تعبیری از همان کــه مترجم بـه معنی بقای حـرکات در خـود نفس آورده است بدانیم .

و نیز آنجاکه‌ارسطو می‌گوید: عقل چنان در ما پدید می‌آیدکه گوئی دارای وجـود جوهری است و موضوع فساد نیست نسخهٔ کنونی ترجمهٔ ارسطو آن‌را چنین نقل می‌کند که : « فیشبه ان‌یکون سبباً للنفس ثابتاً غیرفاسد » و این فقره نیز مؤید صحت نسخهٔ ابن‌سینا و مطابقت بیشتر آن با اصل کتاب ارسطو و اختلاف آن با نسخهٔ کنونی ترجمهٔ عربی است و مخصوصاً بایـد اشاره کرد کـه تعبیر ابن‌سینا درست

مطابق با اصل یعنی جانشین جملهٔ فرانسوی Il semble bien survenir en nous در ترجمهٔ فرانسوی است. ابن‌سینا می‌گوید: «فانه شیء یکون فینا بعدما لم یکن ای‌فی انفسناولیس‌ممافیه»

۲۲

ارسطو: ۴۱۱ ب ۱ــ۵

ابــن‌سینا: فقرهٔ (۱) س۵ص۹۰

۲۳

ارسطو: ۴۱۲ الف ۷ــ۹

ابن‌سینا: فقرهٔ (۱) س۷ص۹۰

۲۴

ارسطو: ۴۱۲ الف ۱۸ــ۱۹

ابن‌سینا: فقرهٔ (۱) س۱۰ ص ۹۵ ــ س ۲۲ ص ۹۰

توضیح: ارسطو بعداز بیان اینکه جسم طبیعی ذی‌حیات جوهری است مرکب از ماده و صورت می‌گوید چنین جوهر مرکبی برای نفس که در نظر او همان حیات است به منزلهٔ ماده و حاملی است. به عبارت دیگر نفس یا حیات به منزلهٔ صورتی برای جسم است، و بــه همین سبب تفاوتی که در بین مادهٔ حامل و صورت محموله وجود دارد همان تفاوت در بین جسم و نفس نیز ثابت است.

ابن‌سینا بعد ازاینکه عبارت‌ارسطو راباعبارتی که به‌حق می‌تواند مکمل آن باشد به‌اتمام رسانیده بــر آن اعتراض کرده‌است که چون ماهیت نفس هنوز معلوم نگردیده لذا نمی‌توان در بارهٔ آن‌گفت که موضوع صورتی است یا خود آن صورت است. مگر اینکه نفس‌را همان حیات بدانیم، نه مبدأ مستقلی که مــوجب حیات است. درجواب‌ابن‌سینا باید گفت که ازقضا منظور ارسطو ازنفس‌در این موردهمان حیات است نه‌شیء خارج ازحیات که مبدأحیات باشد. وچون چنین باشد همان‌طور

که ابن‌سینا خود در یافته است هر گونه خلافی از میان می‌رود ، و بحث راجع به اینکه نفس شیء مفارق از جسم یاخود جسمی در جسم دیگر است به میان نمی‌آید. مؤید این نظر بحثی است که ارسطو به‌دنبال همان عبارت آورده و نفس را نسبت به جسم مانند نقش مهر برروی موم نسبت به خود موم یا برندگی تبر نسبت به‌خود تبر قرار داده‌است ، و به همین سبب هرگونه بحثی‌رادر بارهٔ اینکه‌آیا آن‌دو یك‌چیزند یادوچیز جداگانه‌اند زائد دانسته است . اما مفاد استدلالی که ابن‌سینا خوددراثبات عدم جسمیت نفس جانشین استدلال‌ارسطو قرار داده این‌است که‌تفاوت وتمایزاجسام ذی‌حیوة از اجسام دیگر به‌جسمیت آنها نیست ، زیرا که‌ازاین لحاظ اجسام آلی‌با اجسام‌هم‌جوار خودیك‌سان و بریك‌حالند.پس تمایز آنها بایدبه چیز دیگری غیراز جسمیت آنها باشد که مبدأ اختصاص افعال و احوال معینی به اجسام زنده گردیده است و همان است که آن را نفس می‌گوئیم .

۲۵

ارسطو : ۴۱۲ الف ۱۰

ابن‌سینا : فقرهٔ (ب) س ۳ ص ۹۰ ـ س ۲ ص ۹۱

توضیح : اشارهٔ ابن‌سینا بدین است که‌درفقرهٔ سابق ارسطو اکتفا بدین کرده که بگوید که جسم ذی‌حیوة حامل وماده است . دراین فقره این‌قول مضمر است‌که نفس واقع در چنین حاملی است وازهمین رو صورت آن‌است پس بهتر این بود که ابتدا تصریح بدین معنی کند تا معلوم‌گردد که نفس صورتی است وآنگاه‌بتواندگفت که نفس صورتی برای جسم طبیعی آلی است .

۲۶

ارسطو : ۴۱۲ الف ۲۱ ـ ۲۲

ابن‌سینا : فقرهٔ (ج) س ۳ ص ۹۱

توضیح : به سبب فرقی که ابن‌سینا خود در بین کمال و صورت قائل است

اکتفای ارسطو را به ذکر اینکه جوهر صوری کمال است برای تبیین کمال کافی ندانسته است .

۲۷

ارسطو : ۴۱۳ الف ۴ ـ ۸

ابن‌سینا : فقرهٔ (د) س ۴ ص ۹۱ ـ س ۱۱ ص ۹۴

توضیح : مفاد قول ابن‌سینا این‌است که‌مقدمهٔ معنی صورت و کمال‌را در نظر ارسطو وفرق‌آن‌دورا با یکدیگر برطبق تفسیرخود روشن گرداند . ابن‌سینامی‌گوید که صورت درنظر ارسطو چیزی است که برموضوعی افزوده می‌شود و با آن موضوع وحدتی راپدید می‌آورد . نفس به‌همین معنی ، یعنی ازهمان لحاظ که درموضوعی منطبع است که قائم بدان‌است ، صورت‌نامیده‌می‌شود . به عبارت دیگر صورت‌نسبت به‌ماده مفهوم نمی‌گردد و ماده است که‌باصورت متصور می‌شود ، و با تعلق صورت به ماده وحدتی حاصل می‌آید که ماده خود جزء این وحدت است . اما کمال نسبت به کل موجودی که باترکیب ازهیولی و صورت‌به‌وجود می‌آید مفهوم می‌گردد، یعنی شیء واحدی که باترکیب‌ازهیولی و صورت به وجودآمده است به وسیلهٔ آنچه‌کمال آن نامیده می‌شود طبیعت نوعیه به دست می‌آوردو آنچه مایهٔ کمال شیء است‌مانند صورت جزئی ازآن شیء نیست و در حقیقت « اصطلاح صورت را به قیاس به ماده و اصطلاح‌کمال را به قیاس به مجموع آن‌دو یعنی‌به ماده و صورت به کار می‌بریم » (فصل‌اول از فن ۲ از طبیعات شفا) و صورت را مستلزم انطباع در ماده می‌دانیم و کمال را هم بر آنچه از شیء مفارق است و هم بر آنچه از آن مفارق نیست منطبق می‌سازیم .

بعدازاین‌مقدمه‌به‌بحث‌اصلی‌خودمی‌رسد وآن‌اینکه‌جزئی‌از نفس که‌ارسطو برای آن امکان مفارقت‌ازجسم راقائل شده‌است‌چه‌می‌تواند بود ؟ نیك پیداست که‌منظور ارسطو ازاین جزء مفارقت پذیر عقل است . اما عقل به نظر ابن‌سینا به چند معنی می‌آید که سمت مفارقت رایکایك باید درهمهٔ آن معانی مورد تحقیق قرار دهیم‌و

امکان آن را بیازمایم : اگر منظور ازعقل همان‌استعداد خاص‌قبول معقولات که‌مسمی به عقل هیولانی است باشد آن‌را نمی‌توان مفارق دانست ، زیرا که استعداد ناچار نسبت به‌جسم یاجوهری غیر جسمانی که این استعداد ازآن است تصور می‌شود ودر واقع استعدادی‌که هرشیئی دارد قائم به خود آن‌شیء است‌و جزء مفارقت پذیر نسبت به خودآن‌شیء نمی‌تواندبود . امااگر منظورخود صور معقول باشد اعتقاد به مفارقت آنها ، یعنی قبول صور معقول مجردی که بتواند قائم به خود باشد ، عقیدهٔ افلاطون است نه‌ارسطو. امااگر منظور یکی از عقول مفارق باشد چگونه دربارهٔ چنین عقلی می‌توان گفت‌که جزئی ازآن‌ازما مفارقت می‌پذیرد، زیرا که‌این عقول قائم به وجود ما و آمیخته باسایر اشیاء نیست ؛ و اگر منظورارسطو را چنین بدانیم بدان می‌ماند که بگوئیم که رنگی که برتن ماست از آن جدا نمی‌شود و لیکن خورشید می‌تواند از ماجدا گردد ؟ یکی‌ازاین عقول‌مفارق عقل فعال است که به‌عقیدهٔ ابن‌سینا آن‌نیز نمی‌تواند موضوع سخن ارسطو باشد . عقل فعال که‌نفس مارا درتعقل خود از قوه‌به فعل خارج‌می‌کند اگر ، چنانکه بعضی ادعا دارند، خود بانفس مامتحد شودوصورتی برای آن گردد یعنی عقل مستفاد ما همان عقل‌فعال باشد می‌تواند بعد از زوال بدن چنانکه در ابتدا بود به جای ماند یعنی جزء مفارقت پذیر نفس ما همین عقل فعال است که بعد ازاتصال بدین نفس‌باآن وحدت یافته ویا جزئی ازآن گردیده است . و لیکن اگر چنین باشد چیزی که استعداد قبول این ذات مفارق را دارد باید قوهٔ جسمانی محصور ومحدودی باشد که در بدن با جزئی از بدن منطبع است ، و حال آنکه شیء مفارق بدین معنی است که قوهٔ آن نا متناهی است و حتی بالعرض نیز متحرك نیست . و چنین شیئی وقتی که جزئی ازما شود باید مانند سایر صور و قوا درعضوی ازما محصورگرددو بالعرض قبول حرکت‌کند وامتناع‌این‌امر وقتی‌آشکارتر می‌شود که مانند بعضی ازاهل نظر عقل فعال را ذات باری تعالی بدانیم ، و برحسب این قول ، ذات اورا مثلاً در دماغ یا قلب خود محصور و محدود شماریم . برای

توضیح بیشتر گوئیم که هرگاه بنا باشد که برای اینکه نفس ما درتعقل معقول واحد از قوه به فعل در آید عقل فعال با آن اتحاد یابد ، یا اثری از آن در نفس پدید آید ، در صورت نخستین اتحادی که عقل فعال به تمامی با نفس ما حاصل می‌کند موجب می‌شود که تعقل‌همان معقول واحدنفس را نسبت‌به‌همهٔ معقولات عاقل‌گرداند، و بدین ترتیب چیزی بر آن‌مجهول نماند تا دیگربار به طلب آن برخیزد ، درصورت دوم باید عقل فعال را قابل انقسام و انشعاب بدانیم تا جزئی یا حالتی از آن را بتوانیم جدا از اجزاء و احوال دیگر به شیء متصل گردانیم و این امر با مفارقت و وحدت و بساطت این عقل ناسازگار است . و اگر مانند برخی از این کسان اتحاد عقل فعال را با نفس تنها در موردی که نفس را تعقل می‌کند بپنداریم چگونه توانیم گفت که خروج عقل ازقوه به فعل درهمهٔ موارد به وسیلهٔ عقل فعال است . اما درصورت سوم چون عقل فعال با نفس متحد نمی‌شود بلکه اتصال نفس به عقل فعال بدین ترتیب است که اثری از آن را درخود بپذیرد و به تدریج هریك از این معقولات را باقبول این آثار فعلیت بخشد دیگر نمی‌توان از اتحاد عقل فعال با نفس سخن به میان آورد و آن را کمال بالفعل برای نفس دانست و به همین سبب اشارهٔ ارسطو را درمورد اینکه جزئی از نفس می‌تواند مفارقت‌پذیر باشد نمی‌توان به عقل فعال بر گردانید . با این بحث به ثبوت می‌رسد که جزء مفارقت پذیر نفس هیچ‌کدام از عقول مفارق و از آن جمله عقل فعال نیست . اینك ببینیم که آیا منظور ارسطو آن جزء یا آن مرحله از عقل نیست که عاقل بالفعل گردیده یعنی قوهٔ تعقل درآن فعلیت‌یافته است ؟ - ماهیت چنین عقلی محتاج شیء دیگری است که‌قائم بدان است و اعراض و کمالاتی هم که بر آن عارض می‌شود نمی‌تواند شیئی را که قائم به غیر است قائم به نفس خود گرداند . بعد ازنفی همهٔ احتمالات فقط این احتمال می‌ماند که بگوئیم که آنچه پایدار و جدائی پذیر است همان‌جوهری است که تعقل از شؤون آن است . و چون این جوهر غیر جسمانی است (زیرا که بدن رامفارقت پذیر نمی‌توان دانست)مفارقت

پذیر است ، و این جوهر غیر جسمانی را نمی‌توان ناشی از اصل دیگری که خودآن مفارقت ناپذیر باشد دانست . پس چاره جز این نیست که خود همان نفس ناطقه را که به سبب لزوم وحدت نفس در موجود زنده نفس واحد انسان است جدائی پذیر و پایدار بدانیم . و ابن‌سینا با این بیان مفارقت و خلود را که ارسطو فقط به عقل یا به قسمتی از عقل نسبت داده است به جملهٔ نفس ناطقه باز می‌گرداند .

قسمتی از قطعه‌ای را که از ارسطو نقل شد مترجم عربی (چنانکه در نسخهٔ کنونی ماست) چنین آورده : «فقد استبان ان النفس لیست مفارقة الجرم ولا شیء من اجزائها و ذالك ان انطلاشیا بعض الحیوان انما یکون لاجزائها ولم یستبن بعد ان کانت النفس انطلاشیا للجرم مثل راکب السفینه» . ــ به طوری که می‌بینیم در ترجمهٔ این قطعه هم غلط دست داده و نقض غرض شده است .چه ، آنجا که ارسطو بعد از بیان عدم مفارقت در بین نفس و جسم نظر خود را محصور به بعضی از اجزاء نفس می‌کند و امکان مفارقت را برای بعضی اجزاء دیگر محفوظ می‌دارد در این ترجمه به صورتی در آمده که مفهوم آن این است که هیچ کدام از اجزاء نفس مفارقت پذیر نیست ؛ و هم جملهٔ مهمی از فقرهٔ منقوله که قسمت عمدهٔ آن محسوب می‌شود وحائز اهمیت زیادی است از ترجمهٔ عربی حذف گردیده است ، ولیکن همین جملهٔ محذوف : (با این همه هیچ مانعی نیست که لااقل بعضی از اجزاء دیگر نفس به سبب اینکه کمال برای هیچ‌گونه جسمی نیست جدائی پذیر باشد) مدار تفسیر ابن سینا در تعلیقهٔ خود واقع شده‌است،واین مورد نیز یکی دیگر از دلایل اختلاف نسخهٔ ابن‌سینا از ترجمهٔ کتاب نفس با نسخه‌ای که اینك دردست ماست می‌باشد.

۲۸

ارسطو:۴۱۳ب ۲۴ــ۲۷ و۴۱۵ الف ۱۱ــ۱۲

ابن سینا: فقرهٔ(ا) س۱۲ص۹۴

۲۹

ارسطو: ۴۱۵ الف ۲۵ـ۴۱۵ب۱

ابن سینا: فقرهٔ (ب) س۱۳ص۹۴

۳۰

ارسطو: ۴۱۵ ب ۱ـ۷

ابن سینا: فقرهٔ(ج) س۱۸ص۹۴

توضیح: از این دوقسم غایت یعنی آنچه ماالیه الحرکه و آنچه مالاجله الحرکه می‌گویند ابدیتی که هرموجودی طالب آن است قسم اول است، وخود این موجودفساد پذیرقسم دوم است که ابدیت برای آن طلب می‌شود و چون برای شخص آن به دست نیاید به نوع آن تعلق می‌گیرد.

توضیح دیگری که باید داد این است که درترجمهٔ عربی(نسخهٔ کنونی آن) کلمهٔ «روحانی» به جای آنچه دراصل کتاب «الهی» مذکورشده آمده است ولیکن همین کلمه در تعلیقهٔ ابن سینامطابق با اصل یعنی «الهی» ذکرشده وهمین خودقرینهٔ دیگری بر اختلاف نسخهٔ اوبا نسخهٔ کنونی است.

۳۱

ارسطو: ۴۱۵ب ۹ـ۱۵

ابن سینا: فقرهٔ (د) س۲۴ ص۹۴ـ س۲ ص۹۵

۳۲

ارسطو: ۴۱۵ ب ۲۳ـ۲۴

ابن سینا: فقرهٔ (ه) س ۳ص۹۵ـس۵ ص۹۵

توضیح: منظوراین است که اینکه ارسطو نفس رامبدأ اول حرکت مکانی دانسته

است بدین معنی‌است‌که نفس علت قریب این حرکت است،زیراکه علت اصلی‌حرکت مکانی نفس آسمانی است‌که محرك‌آسمان به حرکت دورانی ومحدد حرکات طبیعی است. ابن سینادرکتاب شفاآنجاکه طبیعت رابنام مبدأ اول‌حرکت تعریف کرده گفته است‌که درحرکت مکانی موجودات زنده نفس مستقیماًوبدون واسطه،یعنی به عنوان مبدأقریب حرکت تأثیر می‌کند ، ولیکن در حرکاتی مثل نموونبول یا استحاله' کـه ارسطوبلافاصله بعدازاین فقره‌آنهارانیزمعلول نفس دانسته است، نفس مبدأ اول‌یعنی علت قریب حرکت نیست بلکه مبدأ اول حرکت طبیعت است که واسطهٔ بین تحریك‌نفس وحرکت موجود زنده قرارمی‌گیرد(فن سماع طبیعی ص۶۲و۶۳ ازترجمهٔ مرحوم فروغی)

۳۳

ارسطو:۴۱۷ب ۱۷ـ۱۹

ابن سینا: فقرهٔ (۱۱)س۶ـس۱۰ص۹۵

توضیح: برای شرح منظوراصلی ارسطوازاین فقره رجوع شود به کتاب نفس ۴۱۷ الف ۹تا۴۱۷ ب ۱۹ وحواشی مربوطه.

۳۴

ارسطو: ۴۱۷ب۲۰ـ۲۵

ابن سینا: فقرهٔ (+) س۱۱ـس۱۹ص۹۵

توضیح: دربیان فرق احساس باعلم ارسطومی‌گوید که احساس، چون با اشیاء فردی جزئی فعلیت می‌یابد،محتاج حضوراشیاء محسوس درمقابل حواس است،ولیکن علم، چون به‌کلیات حمل می‌شود وکلیات از یك جهت یعنی از آن جهت که مفهوم مشترك است درنفس ماواقع است،فعلیت یافتن آن هروقت که شخص عالم اراده کند حاصل می‌شود . برعکس احساس که‌حصول آن به میل شخص، بی‌آنکه شیء محسوس

حاضر باشد، میسر نیست. ابن‌سینا علت حضور دائم معقولات یعنی کلیات را در ذهن ما، بر حسب مشرب خود، اتصال نفس به عقل فعال می‌داند، که بعد از حصول ملکهٔ اتصال برای نفس همیشه امکان آن برای عقل فعال حاصل است وفقط محتاج این است که نفس ما اراده کند. البته این نظر مستلزم اعتقاد به عقل واحد مفارقی به نام عقل فعال است وحال آنکه وجود چنین رأیی را درمذهب ارسطو نمی‌توان مسلم دانست. علی‌الخصوص که خود ارسطودرهمین فقره تصریح کرده است که کلیات درخود نفس قراردارد.

۳۵

ارسطو: ۴۱۸ الف، ۲ـ۵

ابن سینا: فقرهٔ (۱) س۲۰ ص۹۵ـس۴ص۹۶

توضیح: منظور ارسطوفقط این بوده است که بگوید که چون احساس بالفعل حاصل آید حاس بامحسوس یکی می‌شود. ابن سیناعلاوه برآن از تمثل شیء محسوس درغیاب خودآن درحس مشترك نیزسخن گفته است.

۳۶

ارسطو: ۴۱۸ الف ۸ـ۲۴

ابن سینا: فقرهٔ (ب) س ۵ ص۹۶

۳۷

ابن سینا: فقرهٔ (+) س ۹ـ س۱۶ص۹۶

توضیح: ارجاع این فقره به قطعه‌ای ازمتن کتاب که متناسب باموضوع باشد و توالی آن نسبت به قطعاتی که فقرات قبل وبعد بدانها راجع است محفوظ بماند میسر نشد. ازنظرمفاد تناسب آن بافصل ۱۳ازکتاب سوم که راجع به عمل اصلی لامسه است، مخصوصاً باعباراتی از ۴۳۵ الف ۱۴ تا۴۳۵ ب ۱۹، بیشتراست. شاید بتوان احتمال

داد که از نظر تناسب مطلب این فصل را متمم فصل یازدهم از دفتر دوم گرفته یا اصلاً از جائی که فصل دوازدهم از دفتر دوم پایان می‌یابد به فصل دوازدهم از دفتر سوم و فصول بعدی‌آن ، که موضوع آنها مکمل مبحث احساس است و حقاً بایستی درهمان مقام وارد شده باشد ، گذشته است . هم چنین محتمل است که این تعلیقه دراصل تصنیف دراین محل نبوده و غلطی درکتابت وارد شده باشد . بالأخره قسمتی راکه درآن ازقول مشرقیان ایراد می‌گیردکه ارسطوراجع‌به احساس لذت والم به توسط لامسه وفرق‌آن با احساس حرارت وبرودت سخنی نگفته وهم چنین راجع به احساس سبکی و سنگینی باسختی ونرمی یاتری و خشکی تصریح نکرده است که بالذات باحس لامسه ادراك می‌شود یابالعرض وشرح‌آن راحواله به‌کتابهای مشرقیان می‌کند (رجوع شود به فصل ۲ از مقالهٔ ۲ ازفن ۶طبیعیات شفا) می‌توان از قسمت اول همین تعلیقه قابل تفکیك دانست و آن را به فصل ۱۱ از دفتر دوم دربارهٔ نفس راجع داشت.

۳۸و۳۹

ارسطو: ۴۲۴ب ۲۳ـ۳۰

ابن سینا: فقرهٔ (۱) س ۱۷- س۲۰ص۹٦

وفقرهٔ (ب) س ۲۱ـس ۲۴ص۹۶

توضیح: دربارهٔ این‌قول ارسطو آنچه راکه درحاشیهٔ منقوله ازترجمهٔ فرانسوی ازقول یکی ازمفسران آلمانی گفته‌ایم به یاد می‌آوریم . و آن اینکه مسلماً از عهد ارسطوتاکنون هیچ‌کس نتوانسته است این استدلال را بفهمد . به مناسبت همین ابهام وتشابه وصعوبتی‌که درمتن‌کلام وجود دارد ایرادات زیادی بر آن می‌توان واردساخت به همین سبب است‌که ابن‌سینا می‌گویدکهَ مانمی‌توانیم‌گفت‌که شیء متوسط حتماً باید ازعناصر بسیط باشد، وحتی این عنصر بسیط رامحصوردرهوا وآب بکنیم،مگر اینکه

آن را به محسوسات وحواسی‌که برای ماموجود است قیاس‌کنیم. این بیان باآنچه در فقرهٔ بعدی ازتعلیقات‌گفته است تکمیل خواهد شد، وآن اینکه شاید هواوآب برای ادراك شیئی جزرنگ وصوت وبوی نیز بتواند به‌کاررود، وشاید بعضی ازمحسوسات‌جز به وسیلهٔ هوا و آب، مثلاً به وسیلهٔ خاك یاجسم مرکبی نیز، بتواند به ما برسد. پس استدلال ارسطوفقط این نکته رابه وضوح می‌رساندکه حواسی‌که ما اکنون داریم به واسطهٔ همین‌عناصراشیاء را ادراك می‌کند واشیائی‌که درحال حاضرادراك می‌شودهمین نوع ازاشیاء است، نه اینکه‌اصلاً ممکن نباشدکه محسوس دیگری یا حس دیگری برای دریافت چنین محسوسی امکان وجود بیابد.

اما اشارهٔ وارده در پایان تعلیقهٔ نخستین از این دوفقره (لم کانت الملموسات الحس بهادون غیره) شاید راجع به مقدمهٔ فصل باشدکه‌درآن‌ارسطوکلام‌خود رابه‌ذکر حال لامسه مقصور داشته است، ولزوم تکمیل آن رابا اشاره به حال سایر حواس در حاشیهٔ منقول ازترجمهٔ فرانسوی یادآورشدیم. علی الخصوص که ترجمهٔ عربی بیشتر مؤید لزوم این یادآوری است.

۴۰

ارسطو: ۴۲۴ب۳۱ـ۴۲۵ الف ۳

ابن سینا: فقرهٔ (ج) س ۲۵ص۹۶ـس ۸ص ۹۷

۴۱

ارسطو: ۴۲۵ الف ۳ـ۱۱

ابن سینا: فقرهٔ (ی) س ۹ص۹۷

توضیح: گوئی بتوان‌گفت‌که ایراد ابن سیناوارد نیست، زیراکه ارسطوآنجاکه می‌گویدکه موش‌کوردرزیرجلد خود دارای چشمانی است تصریح نکرده است که این چشمهاقادر به بینائی نیست، مگر اینکه‌این‌عقیده‌راازمحل دیگری مسلم بتوان

دانست.

۴۲

ارسطو: ۴۲۸ (ب)۱۰-۱۷

ابن سینا: فقرهٔ (۱) س ۱۸ تا۹۷- س۶ ص۹۸

توضیح: منظورازقید اخیراین استکه ابن سینا قوهٔ خیال را حافظ محسوسات مشترك دانسته وقوهٔ متخیله راهمان قوهٔ متصرفه، یعنی قوهٔ ترکیب وتفصیل صورحسیه ومعانی وهمیه، شمرده است،مشروط براینکه درخدمت قوهٔ وهمیه باشد، زیراکه اگر قوهٔ عقل آن‌را به‌کارببرد مفکره نامیده می‌شود،وبه همین سبب مفهوم‌تخیل را،چنانکه ارسطوآورده است، شامل بعضی ازقوای عاقله مثل وهم و فکر وبعضی از قوای حافظه مثل مصوره ومذکره دانسته است.

۴۳

ارسطو: ۴۲۸ب ۱۸-۲۵

ابن سینا: فقرهٔ (ب) س۷ - س ۱۰ ص۹۸

۴۴

ارسطو: ۴۲۹ الف ۵-۹

ابن سینا: فقرهٔ س ۱۱--س ۱۶ص ۹۸

۴۵

ارسطو: ۴۲۹ الف۱۰-۱۲

ابن سینا: فقرهٔ(ب) س۱۷-س۲۲ص۹۸

توضیح: منظورازبحثی‌که ارسطو دراین مورد راجع به استقلال و مفارقت عقل آورده است این استکه آیاعقل چیزی استکه بتواند واقعیتی جدا ازسایرقوای نفس و در نتیجه مجرد از خود بدن داشته باشد ، یا اینکه در واقع جزئی ازنفس است و

تنها از لحاظ مفهومی است که می‌توانیم برای آن قائل به استقلال شویم، و منظور از استقلال برحسب مکان یا استقلال برحسب بعد که گویا در ترجمهٔ کلام ارسطو هردو لفظ را یکسان بتوان آورد استقلال واقعی وخارجی درمقابل استقلال مفهومی ومنطقی است. ابن سینا تعبیر استقلال مکانی را نپسندیده و گویا آن را منافی با تجرد و معنویت نفس دانسته واستقلال برحسب بعد یا برحسب عظم را نیز استقلال نسبت به بعد یا نسبت به عظم فهمیده است. وگوئی باز بتوان گفت که این تأویل نیز برای آن است که بعد یا عظم را به بدن راجع سازد. به هرصورت دراین مورد خواه مکان، خواه بعد، خواه عظم بیاوریم تأثیری دراصل منظور ارسطو که استقلال طبیعی و واقعی است ندارد، چنانکه درترجمه‌ای هم‌که به عقیدهٔ ابن سینا اصح وارجح بوده دراین مورد به تصریح خوداو درهمین تعلیقه «غیرمفارقة کمفارقة الجسم للجسم» آمده‌که ازاین‌عبارت علاوه براستقلال درقوام استقلال درمکان یا بعد را نیزمی‌توان دریافت.

اما اشاره به وجود همین ترجمهٔ دیگر حائز این اهمیت است که حدس مارا در مورد تعدد ترجمه‌های کتاب نفس و مغایرت ترجمه‌ای که مورد استشهاد ابن‌سینا بوده با ترجمه‌ای که هم‌اکنون در دست ماست تأیید می‌کند. از قضا در همین نسخهٔ حاضره است‌که عبارت مورد بحث تقریباً بعینها همان است‌که ابن‌سینا آن را درپایان تعلیقهٔ خود برگزیده و در این مورد صحیح‌تر دانسته است. در ترجمهٔ مورد استفادهٔ ابن‌سینا چنانکه از این تعلیقه مستفاد می‌شودچنین آمده‌بوده: «او غیرمفارق بالعظم» و در ترجمهٔ کنونی چنین گفته شده است: «کمفارقة الجسم للجسم».

۴۶

ارسطو: ۴۲۹ الف ۱۳ـ۱۸

ابن‌سینا: فقرهٔ (ع) س۲۳ص۹۸ـس۴ص۹۹

توضیح: در ترجمهٔ عربی (نسخهٔ کنونی چنین است): هل هوکمثل الادراك بالحس فیألم بالمعقول بضرب من‌ضروب الالام اوهناك نوع آخر؟ ولاالم فیه ولایحتمل

التغیر. وکیف قبوله: بالصورة ام بالقوه ؟ ــ لابحال واحده. فیکون العقل عند المعقول بمنزلة الحس عندالمحسوس ؟ ــ لابحال واحده . »

علاوه براضطراب و سقمی که در سراسر این ترجمه وجود دارد نکته‌ای که بیشتر باید در بارهٔ آن تأکید کرد این است که جملهٔ «ولا ألم فیه ولایحتمل التغیر» را عطف به ماسبق کرده و متمم «اوهناك نوع آخر ؟» گردانیده است . در صورتی که این جمله چنانکه از ترجمهٔ ما پیداست قول مختار ارسطوست و نتیجه‌ایست که ارسطو از مشابهت عقل با احساس گرفته است . یعنی چون انفعال احساس در مقابل محسوسات از نوع استحالهٔ فساد بخش نیست، بلکه انفعالی است که کمال خود شیء را ظاهر می‌سازد یعنی استحاله‌ای به‌جانب ظهور کمالات اصلی شیء حاس است، انفعال عقل در مقابل معقول نیز مانند انفعال حس در مقابل محسوس به منزلهٔ این است که قوهٔ واقعه در خود عقل فعلیت حاصل کند و به سوی کمال خود که همان فعلیت صورت معقول باشد سیر نماید . بنابراین معقول به عنوان شیئی که بتواند عقل را دگرگون سازد در آن تأثیر نمی‌بخشد ، بلکه ، در نتیجهٔ عمل تعقل عقل ما که بالقوه همان صورت شیء معقول بود بالفعل چنان می‌گردد .

۴۷

ارسطو : ۴۲۹ الف ۱۸ــ۲۱

ابن‌سینا : فقرهٔ (ی) س ۵ ص۹۹ــس۲ص۱۰۰

توضیح : منظور ارسطو از اینکه گفته‌است که عقل باید عاری از مخالطت باشد برحسب تفاسیر معتبری که از مفسران بزرگ قدیم و جدید به جای مانده و به‌مفاد آنها در حواشی مربوطه به این فقره در ترجمهٔ کتاب نفس اشاره شده این بوده‌است که عقل با ماده مخالطت ندارد . یعنی نه تنها عاری از هرگونه صورت خاصی‌است، بلکه ، فارغ از هرگونه اتحادی با بدن و بنابراین بدون آلت بدنی است ، زیرا که اگر چنین می‌بود صورت خاص آن و ساختمان آلت بدنی آن بــه نحوی از انحاء

برصور معقوله حمل می‌شد و خلوص آنها را بـه هم می‌زد. ابن‌سینا، بعد از بیان منظور ارسطو، از قول مشرقیان می‌گوید کـه چرا وجود صورت خاصی برای عقل یا امتزاج آن با شیئی که دارای صورتی معین است باید مانع از قبول صورت معقول دیگری با حفظ خلوص آن باشد، زیرا که قوهٔ حس، کـه خود دارای صورتی و مخالط با صورتی است، صوردیگری راکه متعلق به محسوسات است از خارج دریافت می‌کند. وانگهی اگر عقل را صورتی خاص باشد در بین چنین صورتی با صورتی که عقل خود از معقولات خارجی دریافت می‌دارد چه تفاوتی است. یعنی همان‌طور که عقل صورت معقولی را از خارج می‌پذیرد، و قبول این صورت مستلزم این نیست که بعد از آن نتواند جای آن‌را به صورت دیگری بدهد و تأثیر صورت نخستین موجب این نمی‌شود کـه صورت دومین از خلوص اصلی خود خارج شود، چرا باید وجود صورت خاصی در ابتدای امر برای خود عقل مانع از آن‌شودکه صورت خارجی را بی آنکه دیگرگون سازد بپذیرد؛ مگر اینکه ممنوعیت عقل از قبول صور بعدی به‌سبب مخالطت آن باشیء دیگری باشد نه به سبب وجود صورتی خاص برای آن، و لیکن ارسطو چنین نگفته است. اما از اینکه موم اگر از نزد خود دارای شکل طبیعی می‌بود که آن‌را ازدست نمی‌داد نمی‌توانست شکل دیگری را از خارج بپذیرد نمی‌توان استشهاد به حال عقل کرد. چه، امتناع موم به سبب آن نیست‌که هرچیزی که‌آن‌راصورتی طبیعی باشدصورتی دیگر نمی‌پذیرد، بلکه، ازاین روست‌که‌شیءواحد نمی‌تواند‌درآن‌واحددوصورت‌راقبول‌کند. بعدازاین‌سؤال‌درپایان‌کلام‌گفته‌است‌که‌جواب آن را مشرقیان می‌توانند داد و با مراجعه به حکمت آنان می‌توان دانست کـه چرا شیئی که‌مخالطت‌دارد صورت شیء دیگری از معقولات را نمی‌پذیرد، وشیئی‌که دارای صورت خاص هیولانی است همهٔ صور معقول را نمی‌تواند پذیرفت. اما در جواب ابن سینا می‌توان گفت که شرط امتناع قبول صور معقوله از طرف عقلی که خود متصور به صورتی مخصوص است، چنانـکه در تفسیر کلام ارسطو اشاره شد و

چنانکه ابن‌سینا خود در تلو کلام آورده است، همین است که چنین صورتی مخالط باماده ومتحد با بدن ومرتبط به‌آلت بدنی باشد. چنانکه خود ارسطو آنجاکه‌می‌گوید عقل بایدعاری ازمخالطت باشد سبب‌آن‌را دردنبال کلام خود چنین می‌آورد که اگر صورت خاص‌عقل درکنار صورت خارجی پدیدار شود مانع صورت اخیر و معارض با تحقق آن می‌شود، و این‌خود می‌رساندکه وجود صورت خاص برای عقل را به‌همین معنی‌گرفته است‌که عقل مخالط با اشیاء مادی‌وبدنی باشد. وخود ابن‌سینا نیزدرپایان کلام خودبیان این مطلب را ازقول مشرقیان بدین صورت ممکن می‌داند که چیزی که‌دارای صورتی از صورهیولانی باشد صورمعقولهٔ دیگر را نمی‌پذیرد. پس در واقع آنچه خلوص صورمعقولهٔ مستفیده را بر هم می‌زند وجود صورت هیولانی برای عقل، یعنی امتزاج عقل با ماده واتحاد آن باآلت بدنی،است. اما اگر وجود چنین‌صوری درقوای حسی مانع از این‌نیست‌که صور محسوس دیگر در آنها پذیرفته شود بدین سبب‌است‌که‌صورحسی‌جنبهٔ‌فردی‌داردوباوجود انتزاع‌از ماده جنبهٔ‌جزئی خودراازدست نمی‌دهد. یعنی صورت مأخوذه ازشیء محسوس، آنگاه‌که‌درآلت‌حسی منطبع‌می‌شود، بازصورت جزئی است. وبه‌همین سبب انطباع آن در شیئی که خود مخالط با ماده و دارای صورتی هیولانی است، برفرض اینکه همین صورت اصلی درکنارصورت‌مأخوذ ازشیء خارجی ظاهرشود یا درآن تأثیر بخشد، تغییری درمحسوس بودن که مستلزم جزئیت است وارد نمی‌سازد. وبه‌سبب همین مخالطت قوهٔ حس‌باآلت بدنی است که حس نمی‌تواند جز بعضی ازدرجات مخصوص ومعینی از صورحسی را دریافت دارد، مثلاً قدرت حس‌لامسه محدودبه قبول درجات محدودی از حرارت باشد. و لیکن صور معقول جنبهٔ‌کلی دارند وبه همین سبب انطباع آنها درعقلی‌که خوددارای صورت هیولانی یعنی مخالط باماده ومتحد باآلت بدنی است‌موجب می‌شودکه کلیت آنها از میان برود وتأثیرصورت هیولانی عقل‌دوباره‌بدانها جزئیت‌بخشد، وبدین‌ترتیب‌معقولیت آنهارا که مستلزم کلیت است ازمیان ببرد، والبته چنین‌ممانعتی ازطرف صورت

معقولی که بعداً عقل آن را قبول می‌کند نسبت به‌صورت معقول دیگر به‌عمل نمی‌آید. زیرا که اینها همه کلی است وادراك یك معقول کلی باادراك معقول کلی دیگر درحکم واحداست، وعقل می‌تواند از یك معقول به‌معقول دیگر منتقل شود بی‌آنکه صورت مخصوصی از یکی از آنها که مانع عبور آن به‌صورت دیگر باشد بپذیرد.

۴۸

ارسطو: ۴۲۹ الف ۲۲ـ۲۳

ابن‌سینا: فقرهٔ (ه) س۳ص۱۰۰

۴۹

ارسطو :۴۲۹الف ۲۳ـ۲۹

ابن‌سینا : فقرهٔ (و) س۴ص۱۰۰ـس۱۹ص۱۰۱

توضیح: ابن‌سینا بعد ازاینکه قوهٔ عاملهٔ عقل، یعنی قوه‌ای‌راکه مدبر بدن است وعقل از لحاظ آن قوه بامادون خود مرتبط می‌شود، ازقوهٔ عالمهٔ عقل، یعنی قوه‌ای که متوجه به اشیاء عالیه ومرتبط به‌مافوق عقل است (والبته منظورازاین قول‌ارتباط عقل باعقل فعال مفارق است) تمییزمی‌دهد اشاره می‌کندکه قوهٔ عالمهٔ عقل‌رامی‌توان فقط استعداد محض برای‌قبول معقولات‌شمرد،ونیز می‌توان‌مبدأی‌برای طلب معقولات دانست‌که دراین صورت قادر به‌تصرف دراموری برای نیل به امور دیگراست، وعقل این هردوجنبه رادارد است یعنی هم قابل معقولات وهم‌طالب آنهاست.اگرآن را فقط قابلیت محض و استعداد صرف بدانیم باید قول ارسطو را چنین تفسیر کنم که نفس هیولانی هیچ‌گونه وجود جوهری بالفعل ندارد، یعنی قبل ازاینکه چیزی‌را تعقل‌کند خود هیچ‌چیز نیست.اما چیزی‌که هیچ‌چیز نیست چیزدیگری نمی‌تواندشد،و اگرچیزی پدید آید ناچار ازهرجهت‌چیزدیگری غیر ازاین‌چیز خواهد بود، نه‌اینکه‌همین‌چیز فعلیت یافته وبه‌صورت‌آن چیز درآمده‌باشد. به‌عبارت دیگرچیزی که وجود بالفعل ندارد استعدادی، برای چیزدیگر درآن نمی‌تواند بود و قابلیت برای خروج ازقوه به

فعل نمی‌تواند داشت. پس ناچار باید مقصود ارسطوراچنین دانست که این قوهٔ عقلیه هیچ یك ازصورمعقولاتی راکه بعداً به دست می‌آوردندارد وازحیث چنین‌صورتهائی است‌که فعلیتی برای آن نیست و این رأی را به قصد مخالفت با نظرافلاطون آورده است‌که می‌گفت‌که صورمعقوله درخود نفس است، منتهی نفس‌آنها را ازیادبرده است ودوباره باید به یادآورد واین نظردرست نیست. چه، اگر صور معقولات بالفعل در خود نفس باشد غفلت ونسیانی‌که بدان دست داده است نسبت به چه چیزخواهد بود، واین چیز درحال نسیان به‌کجارفته و در کجامانده است؟ و حال آنکه نفس ناطقه بسیط است وآن را اجزائی نیست‌تا این صوردرجزئی از آن قرار گیرد و جزء دیگر نسبت بدانها غفلت یابد. پس اگر عقل ما نسبت به شیئی جاهل باشد باید گفت که صورت این شیء اصلاً درآن بالفعل موجود نیست، بلکه، وجودی بالقوه دارد. از همین رو عقل را نمی‌توان آمیخته بابدن دانست، زیرا که به سبب چنین اختلاطی می‌بایست‌آن را حالتی بالفعل ازسردی یاگرمی یاغیرآن حاصل شود، یا آلتی بدنی بدان اختصاص یابد. همینکه علت عدم اختلاط عقل را با بدن یاعدم اختصاص آلتی رابه عقل صفتی ازخود عقل دانسته است دلیل براین است‌که وجودی برای عقل‌قائل شده وواقعیتی بدان نسبت داده است. زیراکه چیزی‌که ازهرجهت‌فاقدفعلیت وواقعیت باشد نمی‌تواند علت ومبدأ عدم اختلاط بابدن یاهرگونه صفت دیگری شمرده شود. پس معلوم‌گردیدکه مقصود ارسطوازاین‌کلام این است‌که قوهٔ عقل و نفسی که دارای این قوه‌است، نه تنها درحین تعقل، بلکه قبل ازآن نیز، با اینکه امرعدمی نیست ووجودی وصفتی دارد، جدا ازماده است، وشیء مجردی است. ابن سینا درپایان‌کلام، یعنی بعدازاینکه ازقول ارسطو تجرد عقل هیولانی رانتیجه گرفته، در شگفت آمده است‌که اسکندر افرودیسی چگونه ارسطوراقائل به این دانسته است‌که عقل‌هیولانی جنبهٔ مادی دارد، ونفسی‌که دارای چنین عقلی است نفس مادی است (برای توضیح مطلب می‌توان به بخش اول‌کتاب حاضرمراجعه‌کرد ودید که مفهوم عقل درنظرارسطو

وتقسیم آن به عقل هیولانی وعقل فعال چگونه درمعرض تخالف آراءقرارگرفته‌است . به طوری‌که دراینجا به صراحت می‌بینیم‌که ابن سینا عقل‌هیولانی‌را ،که‌واقع در نفس انسانی ویاعین همان نفس می‌دانسته،مجردبه تجرد این نفس‌می شمرده و عقل فعال رامفارق ازچنین نفسی می‌دانسته است).

۵۰

ارسطو: ۴۲۹ الف ۳۱ـ۴۲۹ب ۴

ابن سینا: فقرهٔ (۱) س ۲۰ ص۱۰۱ـس۱۲ ص ۱۰۲

توضیح: ارسطوقبلاً درمورد احساس گفته بود که استحاله نمی‌پذیرد یا لااقل استحالهٔ آن تحت تأثیر فساد بخش شیء محسوس حاصل نمی‌آید ، بلکه ، نوعی از استکمال یامرور از قوه به فعل است که مقابله باشیء محسوس فرصتی و عاملی برای حصول آن محسوب است(رجوع شود به فصل ۵ از دفتر ۲ وحواشی مربوطه) . و در مورد عقل نیز می‌گوید که با اینکه قابل اخذ صورت است خود انفعال ناپذیر است (فصل ۴ از دفتر ۳، ۴۲۹ الف ۱۶)، وگرنه صوری راکه دریافت می‌داشت‌دیگرگون می‌ساخت. اینك می‌گویدکه بین این دو نوع انفعال ناپذیری ، که یکی از حس و دیگری ازعقل است، تفاوتـی است وآن اینکه حس بعدازدریافت محسوس شدیـد قادر به ادراك محسوس ضعیف نیست ، ولیکن عقل بعداز ادراك معقول قوی معقول ضعیف رانیزتواند دریافت. به تفسیرابن سینا این‌امر نشانهٔ این است‌که انفعال‌گونه‌ای ازمحسوس شدید درقوهٔ حاسه حاصل می‌شودکه مانع ازاستکمال آن می‌گردد، ولیکن قوهٔ عاقله ازچنین انفعالی هم مبراست. باز می‌گوید که رأی ارسطو را ، هم می‌توان چنین تفسیرکردکه بعداز احساس محسوس شدید ، به سبب خستگی که قوهٔ حاسه را دست می‌دهد اصلاًقادر به هیچ‌گونه احساس اعم ازشدید یاضعیف حتی احساس همان محسوس شدید نیست، وهم می‌توان چنین‌گفت‌که‌بعدازاحساس شدیدبه ادراك‌محسوس ضعیف ترقادرنمی‌آمد، وحال‌آنکه قوهٔ عاقله ازچنین حالی و عروض چنین خستگی

وملالی مبراست. و برای اثبات آن همین قدر کافی است که عقل ولو یکبار بعد از ادراک معقول قوی به ادراک معقول ضعیف‌تر نائل آید، اگرچه همواره چنین نباشد. زیرا که در بعضی از احوال نفس ناطقه را نیز خستگی عارض می‌شود، منتهی این حالت مستقیماً به خود آن دست نمی‌دهد، بلکه، به آلاتی که نفس در کار خود از آنها مدد می‌گیرد عارض می‌شود. چنانکه عقل در افعال خود گاهی محتاج استعانت از تخیل است و چون تخیل به سبب ارتباطی که با بدن دارد خستگی می‌پذیرد، خستگی آلت تخیل موجب قصور عقل از عمل خاص خود می‌شود. یا اینکه گاهی موجباتی دست می‌دهد که نفس را از عمل خاص خود به غیر آن مشغول می‌گردانند، و در این حال اگر عقل کار نکند به سبب خستگی یا فرسودگی آن نیست، بلکه، در واقع مانند شمشیری است که با اینکه همچنان برنده و بی‌عیب است آن را در نیام فرو برده باشیم تا به کار دیگری بپردازیم.

ابن سینا در یکی دیگر از آثار خود (المباحثات فقرهٔ ۷۵ ص ۱۲۳ ارسطو عندالعرب) می‌گوید که امتناع حس از قبول محسوس ضعیف بعد از ادراک محسوس قوی، علاوه بر اینکه به سبب زیانی است که از فعل محسوس مادهٔ حس را حاصل می‌شود، بدین سبب نیز تواند بود که صورت هر محسوسی مدت زمانی بعد از زوال خود آن محسوس در آلت احساس باقی می‌ماند. یعنی بعد از اینکه شیء سفید رنگ از مقابل نظر دور شد صورت سفیدی شدیدی که احساس کرده‌ایم مدتی در آلت باصره باقی است. حال اگر در این موقع سفیدی ضعیف‌تری در مقابل نظر آید چون سفیدی ضعیف نسبت به سفیدی قوی در حکم سیاهی یا سرخی یا رنگ دیگری است، و ادراک سفیدی و غیر آن یعنی ادراک دو رنگ متفاوت در آن واحد محال است، چشم به ادراک سفیدی ضعیف‌تر قادر نمی‌شود.

در نسخهٔ کنونی ترجمهٔ عربی اشتباهی رخ داده است که، اگر از کاتب نسخه یا غلط مطبعی نباشد، ناچار دلیل دیگری بر اختلاف نسخهٔ ابن سینا با این نسخه خواهد بود. و آن عبارت از این است که در نسخهٔ کنونی «لا یمتنع الفعل» بجای «لا یمتنع العقل» آمده است، ولیکن ابن‌سینا در تعلیقهٔ خود به مفاد صحیح کلام ارسطو توجه داشته و مخصوصاً

آنجاکه ازقول ارسطو نقل کرده است که: «لکن العقل اذا تصور القوی کان تصوره للضعیف ازید» کلام او بسیار نزدیکتر به عین عبارت ارسطو از ترجمهٔ کنونی است که در آن چنین آمده است: «اذا ادرك شیئامن ذوی اللطافة والغموض من ان یکون دراکالمادونه باکثر مما ادرك ذاك الاول...»

۵۱

ارسطو: ۴۲۹ ب ۵

ابن سینا: فقرهٔ (ب) س۱۳ ص۱۰۲ــ س۸ص۱۰۳

توضیح: معنی کلام ارسطو به عقیدهٔ ابن سینا طوری است که، مفارقت عقل را بر حسب آن، هم می‌توان معلول صفتی که قبلاً برای عقل قائل شده و گفته است که عقل می‌تواند دربارهٔ معقول ضعیف بعدازتعقل معقول قوی تفکر کند محسوب گردد، وهم علتی برای این صفت باشد. یعنی هم می‌توان گفت که عقل، چون جدا از بدن است ، می‌تواند بر عکس احساس معقول ضعیفی را بعدازمعقول قوی تعقل کند (چنانکه مترجم فرانسوی، وبه تبع اومترجم فارسی کتاب نفس، چنین فهمیده وعبارتی که برای ربط این کلام به ماقبل خود درترجمهٔ فرانسوی افزوده شده است مفید همین معنی است) وهم می‌توان گفت که عقل ، چون می‌تواند معقول ضعیف تر را نیز بعد از معقول قوی تــر تعقل کند ، جدا از بدن است . یعنی قدرت عقل را برادراك معقول ضعیف بعد از معقول قوی علت مفارقت آن از بدن بدانیم و باز این علت را به طریق برهان انی ازمعلول خود که قدرت بر چنان عملی باشد نتیجه بگیریم . اما این که قدرت بــر چنین ادراکی را علت مفارقت عقل بــدانیم درست است ، ولیکن ، اینکه علت دیــگری برای افتراق جز همین معنی قائل نباشیم باید مورد تحقیق قرار گیرد . چه اگر بیان خود را به همین اندازه که ارسطواکتفاکرده است محدود سازیم ایراداتی براین بیان وارد می‌شود به شرح ذیل:

وقتی که چیزی را احساس می‌کنیم وصورت آن شیء به آلت جسمانی احساس

می‌رسد ممکن است یکی از دو وضع پیش آید: ۱ ـ جز انطباع صورت شیء محسوس اثر دیگری در آلت جسمانی حاصل نشود، یعنی تنها تأثری که آلت جسمانی درحین احساس حاصل می‌کند قبول صورت شیء محسوس باشد. ۲ ـ حصول این صورت مقارن باشیئی باشد که اثر دیگری غیراز انطباع صورت شیء در آلت جسمانی پدید آورد یا اینکه خودهمان صورت امر دیگری را نیز درموضوع خود که آلت جسمانی است ایجاب کند، چنانکه حرارت حرکت را نیز به‌وجود می‌آورد. پس نمی توان به یقین هر صورتی را موجب حدوث امر دیگری جز حصول خود آن صورت در آلت جسمانی دانست. و نمی توان درموردی که ازحصول صورت شیء محسوس در آلت جسمانی اثردیگری جز خود آن صورت پدید می‌آید این اثررا برای آن آلت زیان‌آور پنداشت و نمی‌توان حصول هرصورتی راحتماً مقارن شیء دیگری دانست. وهرصورتی که مفارق باشیء دیگری است لازم نیست که این شیء دیگر برای آلتی که صورت حسی بدان می‌رسد زیان‌آور باشد. پس این مطلب آشکار نیست که آلت احساس چون جسمانی است باقبول صورمحسوسات خستگی وفرسودگی می‌پذیرد. چه، قبول آن ناشی ازاستقراء است واستقراء نتیجهٔ کلی نمی‌دهد، وحریف تواندگفت که چه بسا تمرین و ممارست موجب آن شودکه اعضای حسی قوه‌ای برای اعمال خودبه دست‌آورد، وچون به کار قوی پردازدآمادگی در آنها برای عمل به‌کارضعیف فراهم آید.

قصوری راکه ابن سینادر کلام ارسطودیده است بادقت درهمین بیان وبامراجعه به بیانی‌که خود او ازاین استدلال درتعلیقهٔ سابق نموده، وهم چنین باتوجه به‌بیانی که دریکی دیگرازتعلیقات سابقه راجع به فساد ناپذیری عقل در ایام پیری به عمل آورده است‌ممکن است ناشی ازاین‌دانست‌که ارسطوبه مواردی‌که خلاف این تجربه واقع می‌شود، یعنی‌آلت حس رابعد ازاحساس شدید فرسودگی دست نمی‌دهد یا کار عقل دربعضی ازاحوال برحسب ظاهردچارتوقف یاقصور می‌شود، اشاره نکرده است.

ومخصوصاً نگفته است که همینکه چند بار آلت حس را فرسودگی وخستگی یا بقای صورت محسوس سابق مانع ازاحساس ضعیف باشد، یا اینکه چند بار عقل را قدرت به ادراك معقول ضعیف بعداز معقول قوی حاصل آید برای اثبات مطلب کافی است و دراشارات نیز دراین مورد چنین می‌آوردکه: «وافعال القوة العاقلة قدیکون کثیراً بخلاف ماوصف»

۵۲

ارسطو: ۴۲۹ ب ۶ـ ۹

ابن سینا: فقرهٔ (ح) س ۹ ص۱۰۳ـس ۱۳ ص۱۰۳

۵۳ و۵۴

ارسطو: ۲۴۹ ب ۱۰ـ۱۸

ابن سینا: فقرهٔ (د) س ۱۴ ص ۱۰۳ و فقرهٔ (ه) س ۲۰ ص ۱۰۳ ـ س ۳ ص ۱۰۴

توضیح: معنی این دوتعلیقه روشن است و مطابق بامفاد قول ارسطوست جـز اینکه بایدگفت‌که درانتهای تعلیقهٔ دوم مطلبی نقل‌کرده‌که عبارتی‌مطابق‌با آن درمتن کتاب به دست نیامدوآن اینکه به نقل وی ارسطوگفته است: « فتکون هذه لیس لها عقل»واین‌جمله بی‌شبهه خطائی ازترجمه عربی بوده که ابن سینا دردست داشته است امادرترجمه‌ای‌که هم اکنون دردست‌ماست‌اصولاً عبارت‌مربوط به‌این‌فقره‌مغلوط‌ومشوش است، وازروی آن قیاسی نمی‌توان‌کرد. حتی سطری‌چند (۱۸ـ۲۴ص۴۲۹ب) ازاین ترجمه ساقط‌گردیده‌که‌ناشر به‌ناچارعین‌آنها را ازاصل‌یونانی ترجمه‌کرده و درنسخهٔ مطبوعهٔ‌خودآورده است.این احتمال‌رانیزمی‌توان‌دادکه‌اشارهٔ ابن‌سینا به جمله‌ای‌باشد بعدازطرح‌دوسؤال که‌درتعلیقهٔ‌آتیه‌موردبحث قرارگرفته‌آمده‌است‌وآن‌جمله‌در ۴۳۰الف ۷واقع‌است:«... به‌این‌معقولات‌عقل‌نمی‌تواندتعلق‌گیرد...»ودرترجمهٔ عربی‌کنونی‌چنین

نقل شده است: «لم یکن للاشیاء الهیولانیة عقل» و آنچه این فرض اخیر را تقویت می‌کند این است که در تعلیقهٔ آتیه در محلی که اشاره به همین قول ارسطو می‌کند آن قول را عیناً به همان جملهٔ: «فتکون هذه لیس لها عقل» تعبیر می‌نماید.

۵۵

ارسطو: ۴۲۹ ب ۲۴ـ۴۳۰ الف ۲ تا ۹

ابن سینا فقرهٔ (ط) س ۴ ـ س ۱۶ ص ۱۰۴ (چهار سطر آخر این تعلیقه تفسیری مربوط به فصل ۶ از کتاب ۳ است. رجوع شود به توضیح مربوط به تعلیقهٔ شمارهٔ ۶۰).

توضیح: ارسطو در این فقره دو اشتباه طرح می‌کند و در رفع آنها می‌کوشد: ۱ـ تفکر به معنی این است که عقل از معقول منفعل شود و انفعال مستلزم این است که مشارکتی در بین فاعل و منفعل باشد. پس اگر عقل را بسیط و نامنفعل یعنی فاقد مشارکت با هر چیز دیگری جز خود آن بدانیم چگونه آن را می‌توانیم قادر به عمل تفکر بخوانیم؟ ـ جواب این است که انفعال بر دو گونه است: یکی از آن دو به معنی استحاله ایست که شیء منفعل را تحت تأثیر شیء فاعل حاصل می‌شود و آن را دیگرگون و تباه می‌سازد، دیگری به معنی استکمال خود شیء است که بر اثر آن استعداد خاصی که در خود شیء است فعلیت می‌یابد و به کمال می‌رسد. انفعال عقل یا مشارکت عقل با متعلق خود به همین معنی است. استعداد خاصی که در خود عقل است فعلیت می‌یابد و به صورت متعلق خود یعنی امر معقول درمی‌آید و بدین ترتیب می‌توان گفت که عقل بالقوه همان معقول است و لو بالفعل قبل از اینکه بیندیشد با معقول یکی نباشد، و از این لحاظ به لوح سفیدی می‌ماند که بالقوه حروف است ولیکن بالفعل قبل از اینکه نوشته شود چنان نیست.

۲ـ عقل چگونه می‌تواند معقول باشد یعنی متعلق خاص خود گردد. اگر عقل را تنها به سبب خود آن معقول بدانیم، و معقول را نیز فقط از یك نوع و دارای یك

هویت بشماریم، ناچارهرمعقولی را باید عقل بدانیم وقادربه تفکر بشماریم ، اما اگر عقل را به سبب یك عنصرخارجی‌که درآن حاضرومستقراست معقول بدانیم ، چنانکه درمعقولات دیگر نیزچنین است، بساطت و خلوص عقل ازمیان خواهد رفت. جواب این است‌که موقعی‌که معقولات غیرمادی وبسیط وغیرمنقسم، یابه عبارت دیگرمعقول بالفعل باشد ، دربین عقل ومعقول یگانگی است . یعنی عقل در همان حال که معقول را درمی‌یابد دربارهٔ خود تفکر می‌کند ، اماموقعی که منظور ماتعقل اشیاء مادی باشد عقل معقـول است ولیکن معقول عقل نیست ، مـگر این کـه عقل معقولات بالقوه را از اشیاء مـادی تجرید کنـد و فعلیت بخشد و معقول بالفعـل گرداند.

تفسیر ابن‌سینا تقریباً مطابق‌اصل‌کلام ارسطوست . جزاینکه سؤال دوم‌راچنین طرح می‌کند که‌عقل یا باید به‌سبب هویت‌خود معقول باشد واین محال است، چه ، لازم می‌آید که‌هر چیزی معقول باشد ، زیراکه هرچیزی‌را هویتی است ؛ یا باید به سبب شیء دیگری‌معقول باشد ، و آن‌شیء چیست ؟ اماقول خوارسطوچنین بودکه: « عقل به‌سایر معقولات نیز تعلق حواهدجست، وآن درصورتی‌است که معقولیت‌عقل به‌سبب چیز دیگری جزخودعقل نباشد ، و همچنین معقول‌ازحیث نوع‌شیء واحدی باشد.» درواقع نتیجهٔ محالی که ارسطو در این سؤال لازم آورده این است که تمام معقولات عقل‌باشد،ودربیان ابن‌سینااین‌است که‌همه‌چیزمعقول باشد.وازقضادر نسخه‌ای که از ترجمهٔ عربی در دست ماست ، با وجود خطاهای آن ، این عبارت صحیح و صریح آمده است ، مگراینکه درنسخهٔ ابن‌سینا طوردیگری آمده بوده باشد .

۵۶

ارسطو : ۴۳۰ الف۳ ـ ۴

ابن سینا : فقرهٔ (ا) س ۱۶ ص ۱۰۵ ـ س ۱۹ ص ۱۰۵

توضیح : ابن‌سینا قول ارسطو را راجع به‌اتحاد عالم و معلوم در عقل نظری

چنین تعبیر کرده‌است که چون صورت معلوم درعالم منطبع شد این دویکی‌می‌شود . واین تعبیر مؤید این‌است که بعضی ازمحققان اختلاف موجود در بین بعضی ازاقوال ابن‌سینا رادرمورد وحدت عاقل ومعقول به‌همان‌ترتیب توجیه‌کرده‌و گفته اند که اتحاد آن دوازحیث معرفت و اختلاف آن‌دو از حیث وجوداست (رجوع شودبه‌مبحث‌اتحاد عاقل و معقول درنظر ابن‌سینا بخش سوم‌همین کتاب.)

۵۷

ارسطو : ۴۳۰ الف ۲۰ ـ ۲۱

ابن‌سینا : فقرهٔ (ف) س ۲۰ ـ س ۲۴ ص ۱۰۵

۵۸

ارسطو . ۴۳۰ الف ۲۱ ـ ۲۱

ابن‌سینا . (فقرهٔ ج) س ۲۴ ـ س ۲۵ ص ۱۰۵

توضیح : تفسیر ابن‌سینا درست برخلاف آن‌چیزی است که ارسطو گفته‌است. چه. ارسطودراین‌مورداز عقل‌فعال‌سخن‌گفته که همیشه بالفعل معقولات در آن حاضر است و باآن‌اتحاد دارد . اگرنظر مادر ربط این تعلیقه‌با آن قطعه هم‌چنانکه‌اقتضای کلام و نظم تعلیقات حاکی از آن است صحیح باشد حتماً باید فرض کرد که تفسیر ابن‌سینا باصرف نظر ازسر آغاز جمله ، یعنی فعل « نمی توان گفت » ' بوده و در واقع جمله ای راکه باید متعلق این فعل قرار گیرد ، یعنی آنچه راکه نمی توان گفت و این‌همان است که عقل گاهی دربارهٔ آن‌فکرمی‌کند و گاهی نمی‌کند، تفسیر کرده است. و یااینکه درترجمهٔ عربی که‌دردست داشته اشتباهی پیش‌آمده‌بوده‌است، و اگر این فرض دوم صحیح باشد دلیل دیگری‌برمغایرت نسخهٔ او بانسخهٔ ماخواهد بود . زیراکه درنسخهٔ ماچنین آمده‌است: « ولست‌اقول‌انه مرةً یفعل ومرةً لایفعل ».

۵۹

ارسطو : ۴۳۰ الف ۲۲ ـ ۲۴

ابن سینا: فقرهٔ (ه) س ۱- س۴ ص ۱۰۶

توضیح : برای فهم نظر اسکندر و آراء دیگران دراین مورد رجوع شود به بخش اول این رساله وهم چنین به حواشی مربوطه به فصل ۵ ازکتاب ۲دربارهٔ نفس. این فقره یکی ازمهم ترین فقرات‌کتاب نفس است ومحل تلاقی‌آراءکثیری ازمفسرین و حکماست . اسکندر عقل فعال را ذات‌باری‌تعالی می‌داند که ، چون منشأ هرگونه معقولیت است، در همان حال که معقول بالقوه رامعقول بالفعل می‌کند عقل منفعل را نیز فعلیت می‌بخشد . بنابراین او را در مفارقتی که دارد بالذات همان می‌داند که هست. اما ابن سینا عقل فعال را دهمین مرحله ازمراحل عقول مفارق می‌شمارد واز قول اودراین مورد پیداست‌که رأی ارسطورانه به این عقل فعال، بلکه به عقل‌بالفعلی که درانسان با اتصال به عقل فعال حاصل می‌شود، راجع می‌سازد. ومی‌گویدکه‌چنین عقلی‌که درنفس ناطقهٔ انسانی است بعدازمفارقت ازبدن، به همان حالی‌که به تناسب سعادت حاصله برای آن براثر اکتساب معقولات به دست آمده است، جاویدان وفنا ناپذیراست.

۶۰

ارسطو: ۴۳۰ الف ۲۶_۴۳۰ب۲۶

ابن سینا: فقره‌ای ازتعلیقات‌که مربوط بدین عبارات است ، به طوری که قبلاً درطی فقرهٔ ۵۵ اشاره شد، در دومورد آمده یعنی به دوقسمت تقسیم گردیده است. و هرکدام ازآن دوقسمت‌درذیل‌یکی‌ازدوفقرهٔ ۵۵ و۵۹، بدون اینکه ارتباطی باموضوع اصلی آن دو فقره داشته باشد آمده است و این یا بر اثر خلطی است که در فقرات ترجمهٔ عربی یا در فقرات همین تعلیقات رخ داده، ویابه سبب چیزدیگری از همین قبیل حاصل شده است (س ۱۷ ص۱۰۴، س ۱۵ ص ۱۰۵،س ۵ - س ۱۲ ص ۱۰۶) .

توضیح: ۱- اشتباه عجیبی که دراین تعلیقه رخ داده و مسلماً مربوط به کاتب

نسخه بوده این است‌که به جای‌کلمهٔ قطر که در سطر ۳۱ از ص ۴۳۰ الف اصل کتاب ارسطو وارد شده ، و ترکیب آن بامفهوم اندازه ناپذیر نمونه‌ای از ترکیب دو شیء جداگانه برای تشکیل مفهوم واحد به حساب آمده است ، به کلمهٔ عطر مبدل شده وبه جای اندازه ناپذیر لفظ «مشارك» آمده است. ترجمهٔ عربی که اکنون‌دردست است چنین‌است :کقولك مالاقدر له اوقطر اوذو تقدیر وقطر». یعنی به‌ترکیب‌اندازه‌ناپذیری با قطر اکتفاء‌نشده، بلکه‌به‌ترکیب مفهوم مخالف‌آن یعنی اندازه پذیری نیز اشاره گردیده است. وبه همین سبب ابن‌سینا،که‌گوئی نسخهٔ او نیز از این لحاظ یعنی‌تاآنجاکه‌مربوط به لفظ اندازه پذیری است بانسخهٔ مامتفق بوده ، در تعلیقهٔ خود « والمشارك بسلب اوایجاب»آورده است یعنی ترکیب قطر (یاعطر؟!) را با اندازه پذیری، یا به عبارت دیگرمشارکت دوطول را دراینکه بتوانند نسبت به یکدیگر بامقیاس‌مشترکی برای هر دو اندازه گرفته شوند ، از لحاظ معنی سلبی یا ایجابی آن ملحوظ داشته است. اما معلوم نیست که کلمهٔ عطر به جای کلمهٔ قطر در اصل ترجمه وارد شده باشد. چه، اولاً در ترجمهٔ‌کنونی قطرآمده وثانیاً اشتباه دربین قطر و عطرفقط در خط عربی ممکن است رخ دهد پس آن را یابایدد اشتباه کاتب نسخهٔ ابن سینا یا اشتباه کاتب نسخهٔ‌کنونی تعلیقات و یافقط غلط چاپی دانست که به تصحیح آن عنایت نشده است.

۲ـ درشرح یك فقره ازمتن تفسیر ابن سینا را باتفسیری که مترجم فرانسوی اختیارکرده است اختلافی است . توضیح اینکه ارسطو گفته است که بعضی از اشیاء مطلقاًمنقسم است. یعنی حتی بالقوه نیز نمی‌توان‌آنها راتقسیم کرد، و آنهاصور نوعیه است. وبعضی دیگرولوبالفعل نامنقسم باشد بالقوه منقسم است . و از این دسته بعضی نا منقسم بالذات‌مثل خطوبعضی نامنقسم بالعرض است مثل عمل نفسانی‌تفکر که‌صورت نوعیه راباآن ادراك می‌کنیم ومثل زمانی‌که این‌تفکررا درضمن‌آن‌به عمل‌می‌آوریم. وآنگاه ارسطواشاره‌ای می‌کندکه منظور از آن به قول مترجم فرانسوی این است‌که

حتی دراشیائی‌که بالفعل نامنقسم است مثل طول یا زمان چیزی وجود دارد که مطلقاً یعنی حتی بالقوه نیز نامنقسم است، وآن صورت خود زمان و صورت خود خط است که موجب حفظ وحدت هرکدام ازآن‌دومی‌شود. امابه قول ابن‌سینامنظوراز آن این است‌که ناچاردرهرشیء منقسم مفهوم نامنقسمی وجود داردکه‌بدان شیءمنقسم‌وحدت می‌بخشدبی‌آنکه خود ازآن مفارق باشد واین شیء نامنقسم درموردزمان «آن» است ودرمورد معقولات «بسیط» است.

۳- درسطر۲۴ ازص ۴۳۰ الف راجع به شناسائی امور عدمی به وسیلهٔ اشیاء موجودکه اضدادآنهاست چنین‌آمده است: «لازم است‌که ذهن شناسنده بالقوه همان ضد باشد وباآن شیء واحدی راصورت پذیرسازد.»ومنظورازآن این‌است‌که‌ضدی‌که متعلق شناسائی واقع می‌شود، چنانکه درمورد هرگونه شناسائی چنین است، باید در ذهن مافعلیت یابد. دراین حال ذهن شناسنده با یکی ازضدین که متعلق شناسائی آن است وحدت حاصل می‌کند وقبل ازحصول فعلیت ذهن شناسنده بامتعلق شناسائی بالقوه وحدت دارد. درترجمهٔ عربی که دردست است چنین‌آمده است. «و یجب ان تکون المعرفة بحد قوة» واین عبارت البته ناقص است، یعنی فقط می‌رساندکه‌معرفت باید بالقوه باشد، نه اینکه بالقوه همان ضد باشد. درتعلیقهٔ‌ابن‌سینامنظورارسطولزوم وحدت درشخص عالم برای ادراك هردومعلوم‌متضادکه یکی‌جنبهٔ‌عدمی‌داردگرفته شده، و حال آنکه منظور او لزوم وحدت بالقوه در بین عالم و معلوم بوده است. و این اختلاف در بین‌نسخهٔ حاضره ازترجمهٔ عربی وتعلیقهٔ ابن سینا دلیل دیگری است در تأیید احتمالی که به‌اختلاف نسخهٔ او ازترجمهٔ عربی‌بانسخهٔ‌مادادهٔایم.

۶۱

ارسطو. ۴۳۱ الف ۸- ۱۲

ابن سینا. فقرهٔ (ز) س ۲۵ س ۲۵ ص ۱۵۸- س ۷ص۱۰۹

توضیح. منظورازشوق دراصطلاح ابن‌سیناهمان حالت انفعالی‌است‌که درانسان

برای جلب ملایم و دفع‌مناف ر پیدا می‌شود ، و منظور از اجتماع تصمیمی است کـه بعد از تردیدی که نفس را در اقدام به فعل یا ترك آن‌دست می‌دهد حاصل می‌آید. چنانکه از نص قول ارسطو پیداست «دریافت خوشی و رنج بدین معنی است که ما به وسیلهٔ حس از لحاظ اینکه حد واسط در بین نیکی و بدی‌است، و با این هردو از آن حیث که چنان است (یعنی لذت بخش یا رنج آور است) ارتباط دارد، به کار پردازیم» بدین ترتیب روشن است منظور او از حـد واسط در بین شیء رنج‌آور یا لذت بخش خود قوهٔ حس است. زیراکه این قوه حد متوسط در بین محسوسات‌متضاد است» و بـه همین سبب است کـه می‌تواند در بارهٔ محسوسات حکم کند ، چه ، حد متوسط چون نسبت به هرکدام از طرفین در حکم طرف دیگر است قادر به حکم در بارهٔ آنها است و حال آنکه ابن‌سینا ظاهراً این واسطه را به معنی محسوسی دانسته است که سبب آن می‌گردد که چیزی طلب شود یا از آن احتراز جسته آید .

۶۲و۶۳

ارسطو : ۴۳۱ الف ۱۲ ـ ۱۴

ابن‌سینا : فقرهٔ (اوب) س ۸ـس۱۳ ص ۱۰۹

۶۴

ارسطو . ۴۳۱ الف ۱۴ ـ ۱٦

ابن‌سینا : فقرهٔ (ل) س ۱۴ ـ س ۱۷ ص ۱۰۹

۶۵

ارسطو : ۴۳۱ الف ۱۶ ـ ۲۰

ابن‌سینا : فقرهٔ (ح) س ۱۸ ـ ۲۲ ص ۱۰۹

توضیح : این فقره ازمتن ارسطو مشوش است وممکن است که‌تغییری یا کم‌و کسری درآن راه‌یافته باشد . ماحصل معنی آن‌را چنانکه مترجم فرانسوی در یافته است درحاشیهٔ مربوطه دیده‌ایم ، و ابن‌سینا نیز در تعلیقهٔ خود گفته است که ارسطو

به‌غرضی که‌از این کلام داشته تصریح نکرده است .

۶۶ و ۶۷

ارسطو : ۴۳۱ الف ۲۰ ـ ۲۲

ابن‌سینا : فقرهٔ (ح) و (د) س ۱ ـ س ۵ ص ۱۱۰

توضیح: حددراین‌قطعه ازارسطو به‌معنی نهایت یاحد مشترك است وتمثیل‌آن چنانکه درحاشیهٔ مربوطه درترجمهٔ کتاب نفس آمده به نقطهٔ هندسی است که‌نهایت واحد ومشترکی برای خطوط کثیره است ، واین خطوط همگی در آن‌حد واحد به وحدت می‌رسند . بنابراین بایدگفت که‌ابن‌سینا درتفسیر این قطعه اشتباه کرده چه حد رادرآن به‌معنی تعریف ذاتی شیء گرفته وقول ارسطو راچنین‌معنی کرده‌است که عقل همان‌طورکه‌به‌اجزاء بسیط‌حد یعنی به اجزاء تعریف می‌رسدواز ترکیب آنها با هم‌دیگر حد را می‌سازد می‌تواند به ادراك اختلاف اشیاء متشابهی مانند گرم وشیرین نیز فرا رسد .

توضیح دیگری که باید داد این است که در نسخهٔ کنونی ترجمهٔ قدیم عربی اشتباهی نیز راه یافته است ، وآن‌اینکه بجای‌حلووحار حلووحامض آمده درصورتی که درتعلیقات ابن‌سینا به‌صورت صحیح آن یعنی حلووحار نقل شده است ، واین نیز یکی ازدلایلی است براختلاف‌نسخهٔ ابن‌سینابانسخهٔ کنونی‌ترجمهٔ عربی ؛ مگراینکه احتمال به وقوع غلط دراستنساخ داده شود .

بالأخره‌درترجمهٔ عربی جملهٔ منقول ازکتـاب نفس مصدر به « وقدقیل » شده یعنی سؤالی درمورداینکه‌مبدأحکم‌مابه‌فصل‌شیرین ازگرم‌چیست مطرح شده وبه ذکر جواب آن‌مبادرت گردیده‌است . واین‌معنی درتعلیقهٔ ابن‌سینا نیز تأکید شده و حال آنکه درترجمهٔ فرانسوی مستقیماً وبا ارجاع به قبل یعنی به۴۲۲ ب ۱۲ آغاز کلام و تعیین این‌مبدأ شده است . وچون این صفحه همان صفحه‌ایست که‌حاشیهٔ وارده در نسخهٔ خطی تعلیقات حاکی از اختلاف ماقبل و مابعد آن به سبب تعلق به دو ترجمهٔ

مختلف است مطابقت تعلیقهٔ ابن‌سینا را با ترجمهٔ عربی که اینك در دست ماست می‌توان دلیل براین گرفت که دراین قسمت ازکتاب اعتماد او به نسخهٔ حاضره بوده است . برای توضیح مطلب به مقدمه‌ای که‌بر تعلیقات‌نوشته‌ایم ، وهم‌چنین به‌فقرات آتیه ، مراجعه می‌توان کرد .

۶۸

ارسطو : ۴۳۱ الف ۲۲ ـ ۲۳

ابن‌سینا : فقرهٔ (ه) س ۶ ص ۱۱۰ ـ س ۷ ص ۱۱۰

توضیح : ترجمهٔ عربی دراین مورد چنین‌است : وذلك لامرین:«امالانها یعادل بعضها بعضاً و امامکان‌العددالذی‌هو لها » . ـ به‌طوری‌که‌ازمقابلهٔ این ترجمه‌بااصل‌قول ارسطو معلوم می‌شود این ترجمه هیچ گونه مطابقتی باآن اصل ندارد و قول اصلی را بتمامه تحریف کرده‌و به‌صورتی دیگر درآورده است . اما تعلیقهٔ ابن‌سینا با ترجمهٔ عربی کنونی بیشتر ازاصل قول ارسطو متناسب است . یعنی کلمهٔ «ذلك »را به‌شکلی که‌قبلاً درترجمهٔ عربی آمده و باتصدیر کلام به « قدقیل » به‌ذکر آن‌،بادرت‌شده‌است راجع داشته ووقوع آن‌را از دوحیث‌ممکن پنداشته است . برای‌اینکه ذهن مابیشتر در این مورد روشن شود می‌توان به همان عبارت کـه قبلاً مذکور شد و در حاشیهٔ نسخهٔ خطی تعلیقات آمده ، و از این مورد به بعدرا به ترجمهٔ دیگری از کتاب‌نفس « با اصلاحات کثیره ازمفسران»متعلق شمرده است رجوع کرد .

۶۹

ارسطو : ۳۴۱ الف ۲۳ـ۲۹

ابن‌سینا : فقرهٔ (و) س۸ـ۱۸ ص۱۱۰

توضیح : خلاصهٔ منظور ارسطو در این فقره که تالی‌ومتمم فقرات سابقه‌است چنانکه در حاشیهٔ مربوطه در ترجمهٔ آن آمده است چنین است که کار عقل ایجاد وحدت در میان تصاویر خیالی است؛ و وحدتی‌که این تصاویر می‌توانندپذیرفت مانند

اشتراك خطوط مختلفی است که با حفظ اختلاف صوری و ذاتی خود می‌توانند در نقطهٔ واحدی به هم‌دیگر برسند و مجموعهٔ واحدی را پدید آورند، و چون این خیالات بدین ترتیب وحدت پذیر باشد کار عقل در ایجاد چنین وحدتی میسر خواهد بود .

ابن‌سینا این بیان را به نظریهٔ عقل فعال ، چنانکه خود آن را تصور می‌کرده مربوط ساخته ، و از قول مشرقیین گفته است که نفس عاقله یا به مدد عقل فعال در خیالات ملاحظه می‌کند تا معقولات‌را از آنها قبول نماید، یا به سبب خیال استعدادی در آن به وجود می‌آید و انفعال گونه‌ای حاصل می‌کند تا بتواند نظایر معقولاتی را که در خیال است از عقل فعال بگیرد ، یا اینکه با عقل فعال اتصال می‌یابد و باز به سبب اموری که شرح آنها را در کتابهای مشرقیان باید دید از آن مفارقت می‌جوید .

اما اشتباهی که در ترجمهٔ عربی راه‌یافته از مقایسهٔ آن با اصل معلوم می‌شود . و آن اینکه در اصل قول یکی از دو اشکال را به محسوساتی‌که از یك جنس نیست و اشکال دیگر را به محسوساتی‌که ضد همدیگر است، یعنی اضدادی از جنس‌واحد است ، راجع نموده است . و پیداست که سفید و سیاه مثالی برای این نوع‌اخیر یعنی اضداد هم جنس است ، نه محسوساتی مثل سفید و شیرین‌که از دوجنس مختلف‌است و حال آنکه در ترجمهٔ عربی گفته است‌که : « ... علی‌التی‌لیست بمشابهة فی‌اجناسها کالا بیض والا سود ... » یعنی سفید و سیاه را مثالی‌برای محسوسات غیر هم جنس آورده است .

۷۰

ارسطو : ۴۳۱ الف سطر آخر ـ ۴۳۱ ب ۱

ابن‌سینا ۰ فقرهٔ (ز) س ۱۹ ـ س۲۰ص ۱۱۰

توضیح : مطابقت تعلیقه با ترجمهٔ‌عربی کنونی از لحاظ استعمال الفاظ قابل ملاحظه است .

۷۱و۷۲

ارسطو : ۴۳۱ ب۲ـ۸

ابن‌سینا : فقرهٔ (آ) و (ب) س ۲۴ ص ۱۱۰ ـ س ۲ ص ۱۱۱

۷۳

ارسطو : ۴۳۱ ب ۱۰ـ۱۲

ابن‌سینا : فقرهٔ (ج) س ۴ـس۶ص ۱۱۱

توضیح : در اصل قول ارسطو علت تفاوتی که در بین صواب و خطا با نیك وبد وجود دارد ذکر شده ، یعنی تصریح گردیده است که صواب و خطا مطلق است ولیکن نیك و بد برای شخص معینی است ، و نسبت به اشخاص اختلاف می‌پذیرد . اما در ترجمهٔ عربی قسمتی که مربوط به بیان این تفاوت است نقل نگردیده و اکتفا بدین شده است که وجـود تفاوتی در میان آن دو تصدیق شود . به همین سبب در تعلیقهٔ ابن‌سینا که به اقـرب احتمال به استناد همین تـرجمه است دوشق مختلف را بـرای چگونگی این تفاوت احتمال داده است .

۷۴و۷۵

ارسطو : ۴۳۱ ب ۱۲ـ۱۷

ابن‌سینا : فقرهٔ (د)و(ه) س۷ـس۹ص۱۱۱

۷۶

ارسطو : ۴۳۱ ب ۲۰ـ۲۱

ابن‌سینا : فقرهٔ (آ) س۱۰ص۱۱۱

۷۷

ارسطو . ۴۳۱ب۲۷

ابن‌سینا . فقرهٔ (ب) س۱۱ـ۱۴ص۱۱۱

توضیح ـ مطابقت الفاظ در تعلیقات و در ترجمهٔ حاضرهٔ عربی قابل ملاحظه است

۷۸

ارسطو : ۴۳۱ ب ۲۷ ـ ۲۸

ابن‌سینا :فقرهٔ (ح) س۱۵ ـ س۱۶ ص ۱۱۱

۷۹

ارسطو : ۴۳۲ الف ۱ ـ ۲

ابن‌سینا : فقرهٔ (د) س۱۷ ـ ۱۸ ص ۱۱۱

۸۰

ارسطو : ۴۳۲ الف ۲۹ ـ ۴۳۲ ب ۲

ابن‌سینا : فقرهٔ (هـ) س ۱۹ ـ س ۲۴ص۱۱۱

توضیح : ۱ ـ آنچه‌راکه درقسمت اول این فقره راجع به‌ادراك محسوسات با جداساختن آنها ازامور غریبه، یعنی ازعوارضی که خارج از ماهیات اشیاء است ؛ گفته شده باقسمت دوم که‌مربوط به اجزاء نفس است جزباتأویلات بعیده نمی‌توان مربوط ساخت ، وگوئی دراصل مربوط به فقرهٔ دیگری بوده‌که بعداً با این‌فقره خلط شده است .

۲ ـ ازمقایسهٔ این‌فقره باآنچه درنص‌کلام‌ارسطو آمده‌و آنچه در ترجمهٔ‌عربی وارد شده‌است می‌توان دلیل دیگری برای تأیید مطابقت نسخهٔ ابن‌سینا ازترجمهٔ عربی بانسخهٔ کنونی آن‌به‌دست آورد . چه آنجا که ارسطو می‌گوید :« برای قسمت حساسه نمی‌توان به‌سهولت جنبهٔ غیر عقلی یاجنبهٔ عقلی قائل‌شد » در ترجمهٔ عربی چنین آمده است: « لیس‌سهل‌علی‌احداثبات‌القوة الغاذیه والقوةالحاسیه فی‌عدادذی النطق اوفی‌مالانطق‌له » سپس جمله ای‌را که ارسطو آورده وگفته است که « قسمت غاذیه هم به‌نباتات‌وهم به حیوانات تعلق دارد » بعد ازاین بیان مذکور داشته یعنی تصدیق کرده است که « قسمت غاذیه هم بدنباتات و هم به حیوانات تعلق دارد ».
ابن‌سینا باتوجه به‌همین ترجمه بوده که گفته است که ارسطو قوهٔ غاذیه و قوهٔ‌حساسه

راهم درموجودات ناطق وهم در موجودات غیرناطق یافته ، منتهی این معنی رافقط درباره قوهٔ غاذیه تصریح کرده است تا به‌قوهٔ حساسه نیزاز حال قوهٔغاذیه قیاس‌شود . وحال آنکه خود ارسطو فقط درباره قوه‌حساسه گفته بودکه« آن‌را به سهولت نمی‌توان جنبهٔ غیرعقلی یا جنبهٔ عقلی قائل شد» وقوهٔ غاذیه‌را درچنین‌اشکالی مشارکت نداده بود . ناشر و طابع ترجمهٔ عربی کنونی برای تطبیق این ترجمه بااصل یونانی عبارت « اثبات القوةالغاذیه‌اوالقوةالحاسیه » را که در نسخهٔ مخطوطهٔ ترجمه وجود داشته تبدیل به « اثبات‌القوةالحاسیه »کرده است والقوةالغاذیه را ازاین مورد حذف نموده و در حاشیه به‌این تصرف خود اشاره کرده‌است.

۳ ــ اما آنچه ازقول مشرقیان در پایان کلام گفته است ناظر به‌این است که اشکالی که به‌نظر ارسطودرتشخیص قوای‌نفس‌ازیکدیگرپیش آمده‌باتوجه به‌اینکه اختلاف این اجزاء در افعال آنهاست مندفع می‌شود . دراینجا بایدگفت که منظور ارسطو نیز اثبات وحدت نفس و سلب کثرت واقعی ومکانی ازقوای مختلف آن بوده و اختلاف این قوارا از لحاظ مفاهیم و افعال تصدیق داشته است .

۸۱

ارسطو : ۴۳۲ ب ۱۹ ــ ۲۵

ابن‌سینا : فقرهٔ بدون علامت ارس ۲۵ ص ۱۱۱ ــ س ۴ س ۱۱۳

توضیح : منظور این است که اگر قوهٔ محرکه همان قوهٔ حساسه می‌بود می‌بایست همهٔ‌حیوانات‌دارای حرکت انتقالی‌باشند، و حال‌آنکه بعضی ازآنها چنین نیستند . منظور از چنین حیواناتی که با داشتن احساس فاقد حرکتند افراد ناقص و معلولی ازحیوانات‌که‌به‌سبب فساد مزاج وترکیب‌بدنی خودازحرکت‌محروم‌مانده‌اند نیست بلکه انواعی از حیوانات است که با وجود تمامیت ترکیب و فقدان نقائص و آفات به اقتضای نوع‌خود حرکت مکانی رافاقدند ، و این‌امر شاهداست براینکه احساس علت‌حرکت نمی تواند بود .

۸۲ و ۸۳

ارسطو : ۴۳۲ ب ۲۹ ـ ۴۴۳ الف ۱

ابن سینا : دوفقرهٔ بی‌علامت س ۵ ص ۱۱۲ ـ س ۱۰ ص ۱۰۲

۸۴

ارسطو . ۴۲۳ الف ۶ ـ ۸ و ۹ ـ ۱۳

ابن سینا : فقرهٔ (ع) س ۱۱ ص ۱۱۲

توضیح : دربین این دوفقره ازکتاب نفس بهتر است که‌فقرهٔ نخستین را مرجع تعلیقهٔ ابن‌سینا بدانیم . چه، درفقرهٔ‌دوم‌در ترجمهٔ‌عربی کنونی ، که‌آن‌را به‌قراین واضحه مستند ابن‌سینا درمراجعات خودبه‌کتاب نفس دراواخر تعلیقات دانسته ایم ، بجای شوق شهوت آمده ، ولی درفقرهٔ نخستین همان‌کلمهٔ شوق مذکور شده‌است‌که در تعلیقات ابن‌سینا نیز عیناً تکرار گردیده است .

۸۵

ارسطو : ۴۳۳ الف ۱۴ ـ ۱۵

ابن‌سینا : فقرهٔ بی‌علامت س ۱۶ ص ۱۱۲

توضیح : چنانکه اصل قطعهٔ منقول از ارسطوحاکی‌است‌منظور ازعقلی که در استدلال خود غایتی رامنظور دارد همان عقل‌عملی‌است‌که برای‌وصول به‌امورامکانی که غایت فعالیت آن‌است می‌کوشد ، و حال آنکه غایت عقل نظری فعالیت خاص این عقل است که‌امرواجب را ادراك می‌کند . ولیکن در ترجمهٔ عربی سهوی پیش آمده که ابن سینارا متوجه داشته است و آن اینکه جملهٔ عربی به‌طوری‌آمده است که‌گمان می‌رود که‌عقل نظری است که‌برای وصول به‌غایت جزئی و « لأجل شيء » کارمی‌کند ، وحال آنکه خلاف آن‌واجب‌است . ابن‌سینا بعداز توجه به‌این اشتباه و لزوم مقارنهٔ « لأجل شيء » باعقل عملی درپی آن برآمده است که برفرض عدم وقوع سهوقول ارسطو را تأویل کند تانشان دهد که « لأجل‌شيء » چگونه می‌تواند

باعقل نظری سازگار باشد . واین نیز دلیل دیگری برمطابقت نسخهٔ ابن‌سینا بانسخهٔ کنونی ترجمهٔ عربی درفقرات اخیرهٔ تعلیقات است .

در نسخهٔ مطبوعهٔ تعلیقات به‌جای «لعلة» «لعله» آمده است که‌غلط فاحش‌است .

۸۶

ارسطو : قسمت آخر فقرهٔ منقولهٔ سابقه .

ابن‌سینا : فقرهٔ بی‌علامت س ۱۷ ـ س۲۰ ص ۱۱۲

۸۷

ارسطو : ۴۳۳ الف۱۶ ـ ۱۷

ابن‌سینا : فقرهٔ‌بی‌علامت س ۲۱ـس ۲۴ ص ۱۱۲

توضیح : منظور ارسطو این‌بوده است‌که‌بگوید که‌شوق غایت را به‌دست‌می‌دهد و این غایت مبدأی برای‌عقل عملی قرارمی‌گیرد که‌کار آن‌کشف وسایل برای وصول به آن‌شیء است . چون این وسایل‌کشف شد کوشش عقل عملی‌پایان می یابد وعمل و اجرا آغاز می‌شود. پس‌آخرین‌مرحله درتفکر عملی، یعنی آخرین وسیلهٔ‌مکشوفه، اولین مرحله درخود عمل است‌که‌راه‌پیمودهٔ عقل‌رادرجهت مخالف ازسرمی‌گیرد.

درترجمهٔ عربی این‌فقره چنین آمده است : « فکل‌شهوة فانما تعرف من‌اجل ولیس هذه‌الشهوة بدؤ العقل الفعال بل‌اجزاء العقل‌الفعال‌بدؤالعقل » و دراین ترجمه چند اشتباه رخ‌داده است: ۱ ـ آنجا که‌ارسطوگفته است که متعلق‌شوق مبدأ عقل عملی است این‌قضیهٔ‌موجبه‌به‌صورت سالبه درآمده است .

۲ ـ مبدأ عقل عملی «بدؤ العقل الفعال» ترجمه شده وحال آنکه دربین عقل عملی و آنچه مسلمین بعداً عقل‌فعال نامیده اندتفاوت اززمین تاآسمان‌است .

۳ ـ درپایان ترجمهٔ‌عربی چنین‌آمده است «اجزاؤالعقل‌الفعال‌بدؤالعقل»وحال آنکه‌به‌جای کلمهٔ اجزاء می‌بایست کلمهٔ آخر آمده‌باشد و به‌اغلب‌احتمال سهو کاتب است .

۴ ـ درهمین فقره بدؤ العقل غلطو بدؤالعمل صحیح است ،

وقوع همین اشتباهات موجب شده‌است که‌ابن‌سینا برای معنی این فقره دواحتمال مختلف بدهد که یکی ازآن دو تأویل کلام ارسطو برفرض صحت فقرهٔ منقوله است و دیگری بااعتقاد به‌لزوم تصحیح فقرهٔ منقوله یعنی تبدیل اجزاء به‌آخر (رفرض اینکه کلمهٔ اجزاء غلط کاتب نسخهٔ کنونی نبوده ودرنسخهٔ ابن‌سینا نیز وارد بوده باشد) و تبدیل فعال به‌عملی و تبدیل اول العقل به‌اول العمل است و همین احتمال ثانی صحیح و مطابق اصل است.

این قرینه‌را نیز می‌توان به‌قراین دیگر در تأیید مطابقت نسخهٔ ابن‌سینا با نسخهٔ حاضره دراواخر تعلیقات ملحق کرد.

۸۸

ارسطو: ۴۳۳ الف ۲۱ ـ ۲۴

ابن‌سینا : فقرهٔ بی‌علامت س۲۴ ص ۱۱۲ - س ۵ ص ۱۱۳

۸۹

ارسطو : ۴۳۳ الف ۲۵

ابن‌سینا : فقرهٔ (آ) س ۶ ـ س ۹ ص ۱۱۳

توضیح : این‌قرینه را نیز می‌توان به قرائن‌دیگر که‌قبلاً دراثبات‌وحدت‌نسخهٔ ابن‌سینا بانسخهٔ‌کنونی ترجمهٔ عربی‌آورده شده ملحق ساخت. چه، در ترجمهٔ عربی کلمهٔ شوق که درابتدای قطعه‌بوده است به‌کلمهٔ‌شهوت تعبیرشده و ابن‌سینا وجودکلمهٔ شهوت رادرنسخهٔ خود تصدیق‌کرده و آنگاه‌به‌سیاق معنی دریافته است که می‌بایست به‌جای‌شهوت شوق گفته شود.

۹۰

ارسطو : ۴۳۳ الف ۲۶ ـ ۲۷

ابن سینا : فقرهٔ (ب) س ۱۰ ـ س ۱۲ ص ۱۱۳

توضیح: قرینهٔ دیگر در تأیید مطلبی که گفته‌ایم : صائب وغیرصائب که در متن ارسطو آمده در ترجمهٔ عربی به مستقیم و غیر مستقیم تعبیر شده و عیناً به نوشتهٔ ابن سینا انتقال یافته و آنگاه ابن سینا ترادف استقامت را با اصابت به سیاق معنی دریافته است.

۹۱

ارسطو: ۴۳۳ الف ۴۰

ابن سینا: فقرهٔ (۹۱) س۱۳ ص ۱۱۳ـس ۸ ص۱۱۴

توضیح؛ دراین تعلیقهٔ مفصل ابن‌سینا تحقیق دقیقی درمعنی شوق ، واینکه آیا می‌توان آن راقوه‌ای غیرازعقل عملی وشهوت وغضب دانست واینکه محرك بودن‌شوق بدین معنی است که فاعل مستقیم نسبت به حرکت است یا آمر قوای دیگری برای تحریك اعضای بدن به وسیلهٔ‌عضلات‌است، می‌کند. و نتیجه‌می‌گیرد که‌منظورارسطوشوق عزمی اجماعی است که از مقابلهٔ عقل بارغبت و شهوت وغضب (یابه اصطلاح‌جدید ناشی ازمعارضهٔ جنبهٔ ادراکی باجنبهٔ انفعالی ذهن)، وغلبهٔ یکی ازآن دوبردیگری و حصول‌فعل‌ثالثی‌ازاین‌میان که‌منتهی به‌میل به‌انجام عملی می‌شود وقوای محرکهٔ‌عضلات را برای ظهورحرکت دراعضاء به‌کارمی‌اندازد، ناشی‌می‌شود.

۹۲

ارسطو: ۴۳۳ ب ۷ـ۹

ابن سینا: فقرهٔ بی علامت س ۹ـس۱۰ ص ۱۱۴

۹۳

ارسطو: ۴۳۳ب ۱۲ـ۱۴

ابن سینا: فقرهٔ (آ) س ۱۱ ص۱۱۴

توضیح: تشابه الفاظ دربین ترجمهٔ عربی وتعلیقات قابل ملاحظه است.

۹۴

ارسطو: ۴۳۳ب ۲۱_۲۲

ابن‌سینا: فقرهٔ بی‌علامت س۱۲_س ۱۴ص۱۱۴

۹۵

ارسطو: ۴۳۳ب ۲۸_۲۹

ابن‌سینا: فقرهٔ بی‌علامت س۱۵-۱۶ص۱۱۴

توضیح؛ ترجمهٔ عربی این قطعه ازارسطودرنسخهٔکنونی چنین است:«فالحیوان کماقیل شهوانی فی‌الجمله ومن هذه صارمحرکابغیرتوهم». ـ علاوه برخطائی که‌مترجم در آغاز این قطعه مرتکب شده است، وآن را ازمقایسه بانص قول ارسطومعلوم‌توان داشت، نقض غرض اوراکرده است. زیراکه ارسطومی‌گویدکه حیوان بی‌آنکه دارای تخیل باشد دارای شوق نیست وچون دارای شوق نباشد محرك نیست، ولیکن مترجم چنین نقل می‌کندکه حیوان بدون اینکه تخیل داشته باشد محرك است. وبه همین سبب ابن سینا رابرآن می‌داردکه برای رفع نقصانی‌که درکلام ارسطوتشخیص‌داده‌است آن را چنین تصحیح‌کند که تخیلی که حیوان راست تخیل ناپایداری است و این فقره نیز از مؤیدات مطابقت نسخهٔ او با نسخهٔ کنونی در جزء اخیر ترجمهٔ عربی است.

۹۶

ارسطو: ۴۳۳ب۳۰

ابن سینا: فقرهٔ بی‌علامت س ۱۷ص۱۱۴

۹۷

ارسطو: ۴۳۳ب۳۱

ابن‌سینا: فقرهٔ (ح) س۱۸ص۱۱۴

۹۸

ارسطو: ۴۳۴ الف ۵_۶

ابن سینا: فقرهٔ بی‌علامت س ۱۹-س۲۰ص۱۱۴

۹۹

ابن‌سینا: فقرهٔ (ع) س۲۱_۲۲ص ۱۱۴

توضیح: ارتباط این فقره باهیچ‌یك ازفقرات متن‌کتاب ارسطوروشن نشد. محتمل است‌که درالفاظ آن یامحل وقوع‌آن کاتب را اشتباهی رخ داده باشد . یعنی به فقرات قبلی یابعدی مرتبط بوده وسهواً دراین موضع جای‌گرفته است، چنانکه این معنی در باب فقرهٔ آتیه نیزصادق است.

۱۰۰

ارسطو: ۴۳۴ الف ۱۴_۱۵

ابن سینا: فقره (آ) س۲۳ ص ۱۱

توضیح: این تعلیقه ازمحل اصلی خودکه دربین فقرات۱۰۳و۱۰۴ است‌مهجور افتاده وسهواًدراین موضع آمده‌است.

۱۰۱

ارسطو: ۴۳۴ الف ۸_۹

ابن سینا: فقرهٔ بی‌علامت س ۲۴ص ۱۱۴

۱۰۲

ارسطو: ۴۳۴ الف ۱۰_۱۱

ابن سینا: فقرهٔ بی‌علامت س ۱ ص۱۱۵

توضیح: این عبارت‌که درمتن‌کتاب‌آمده است: «دلیل براینکه حیوانات‌ناقص نمی‌توانند دارای حکم باشند این است‌که ...» درترجمهٔ عربی ساقط شده وبه همین

سبب حکمی که در باب حیوانات پست صادر گردیده مستقیماً به ماقبل خودکه راجع به حیوان عاقل است عطف شده، و نقض غرض گردیده است. چه، در باب حیوان عاقل اثبات شده است که عزم ناشی ازقیاس ندارد! و ابن سینا برای جبران خطا این جمله را که «فاذاقام القیاس عزم» برآن مزید کرده است که البته مفهوم آن فقط در مورد انسان مصداق دارد

۱۰۳

ارسطو: ۴۳۴ الف ۱۱

ابن‌سینا: فقرهٔ بی‌علامت س۲ ص۱۱۵

توضیح: لفظ «تلك» بجای لفظ «فلك» اشتباه کاتب و یا به احتمال ضعیف تر غلط مطبعه است.

۱۰۴

ارسطو: ۴۳۴ الف ۱۴

ابن‌سینا: فقرهٔ (ب) س۳ـس۴ص ۱۱۵

توضیح: چنانکه عبارت وارده دراصل کتاب ورجوع به ماقبل ومابعد این جمله وهم چنین توجه به حاشیه‌ای که درترجمهٔ فارسی ازترجمهٔ فرانسوی نقل کرده‌ایم حاکی است منظورارسطواین است که دربین انحاء مختلفی که برای غلبهٔ یکی ازدونوع شوق (عقلی وغیرعقلی) بر دیگری محتمل است بالطبع همیشه تفوق باقوهٔ عالی‌تراست وهمین قوه است که حرکت راموجب می‌شود اما، چون درترجمهٔ عربی به خطا وبدون جهت «الطباع المستظهرمن الشوق» آمده‌است، ابن‌سینا درتعلیل آن گفته است که، چون غلبهٔ شهوت طبیعی‌است وغلبهٔ عقل اکتسابی وصناعی، می‌توان گفت که تفوق واستعلاء باشهوت است واین نیزقرینهٔ دیگر درتأیید مطلبی که بارها بدان اشاره کرده‌ایم.

۱۰۵(الف)

ارسطو: ۴۳۴ الف ۱۵

ابن سینا: قسمت اول ازفقرهٔ (ح) س۵ص۱۱۵

توضیح، منظورارسطواز اقسام سه‌گانهٔ حرکت که در ترجمهٔ عربی به مذاهب ثلثه تعبیرشده عبارت است از:

۱ـ حرکتی که درآن شوق غیرعقلی برشوق عقلی تسلط دارد.

۲ـ حرکتی‌که درآن شوق عقلی غالب است.

۳ـ حرکتی که درآن یکی ازاشواق‌غیرعقلی برشوق‌غیرعقلی‌دیگرچیره‌می‌شود.

علت‌اینکه‌تقسیم ابن سینا با این تقسیم مختلف‌می‌نماید اینکه‌درترجمهٔ عربی فقره‌ای که‌حاکی‌ازتصریح‌به غلبهٔ یکی‌ازاشواق غیرعقلی بردیگری است ساقط‌گردیده است، واین‌خودقرینهٔ دیگری است براثبات مطلب معهود.

۱۰۵ (ب)

ارسطو: ۴۳۴ الف ۱۶ـ۲۰

ابن‌سینا: قسمت دوم ازفقرهٔ (ح) س۶ـ س ۱۰ص۱۱۵

توضیح: منظورارسطو ازاین عبارات این است‌که قوهٔ عقلی یاعقل نظری غایت عقل عملی را معین می‌کند. اما این‌غایت مطلوب محرك نامتحرك است،یعنی درقیاسی که برای هدایت عمل ترتیب داده می‌شود و ما آن را قیاس عملی می‌گوئیم کبرای قیاس که قضیهٔ کلی است بر شوق مـؤثر نیست . چه ، این قضیهٔ جزئی با امر کلـی ارتباط ندارد و غایتی که برای عمل تعیین می‌شود امر جزئی است . بلکه صغرای قیاس که موضوع آن جزئی است محرك عمل است که آن نیز توجه‌به‌امور جزئی و متعین دارد. یابهتر آنکه به قول خود ارسطو بگوئیم‌که هرگاه قضیهٔ کلی نیز در عمل تأثیر بخشد اثر آن جنبهٔ ثانوی دارد و در معیت قضیهٔ جزئی است. چه، آن به سبب جنبهٔ‌کلی وعقلی خود همیشه در حال سکون است (رجوع شود به حواشی منقوله از

ترجمهٔ فرانسوی).

ابن‌سینا بعد از تأیید نظر ارسطو واشاره به اهمیت آن درعلم به حرکات انسان و حرکات فلك درپایان مقال می‌گویدکه هرمحرکی‌که ازروی اراده ایجاد حرکات‌جزئی کند باید مدرك جزئیات باشد وادراك جزئیات اعم از اینکه آن راحسی یاتخیلی یا نظیر آن بدانیم ادراك جسمانی خواهد بود و جز به وسیلهٔ آلت جسمانی انجام نخواهد گرفت . بدین ترتیب محرك انسان بـه اعمال جزئی خود و علت مخصصهٔ حرکات او صورت جسمانی اوست ، همان طورکه همین معنی برحرکات فلك‌نیز قابل تطبیق است.

۱۰۵ (ج)

ارسطو: ۴۳۴ الف ۲۴ـ۲۶

ابن سینا: قسمت سوم ازفقرهٔ (ح) س ۱۰ـ س۱۹ص۱۱۵

توضیح ، این هرسه تعلیقه که مربوط به سه مطلب مختلف است، و این‌مطالب مختلف ازپایان فصل یازدهم تا آغاز فصل دوازدهم به طور متوالی و مرتب قرارگرفته است ، در تنظیم تعلیقات و یا درکتابت آنها سهواً تحت یك فقره آمده است.مخصوصاً قسمت دوم و سوم بدون تجدید پارگراف چنانکه گوئی هردو در ضمن شرح یك قول بوده در نسخهٔ مطبوعهٔ حالیه مسطور گردیده است ، وبه همین سبب تفکیك آنها از یکدیگر در این تألیف لازم آمد . ـ فقرهٔ اخیر که‌مربوط به کیفیت احتیاج‌موجود زنده به‌غذاست وابن سینا در بیان ارسطو تجدیدنظری‌را لازم دیده‌وقول‌خودرا به سبب اینکه طبیب بوده است‌محکم تر از قول ارسطوی فیلسوف درباب غـذا دانسته است ، چـون خود به قدر کافی وضوح دارد محتاج تـوضیح‌نیست .

۱۰۶ و۱۰۷

ارسطو: ۴۳۴ الف ۳۲ـ۴۳۴ب۸

ابن‌سینا، دوفقرهٔ بی‌علامت از س ۲۰ص ۱۱۵-س۲ ص۱۱۶

۱۰۸

ارسطو: ۴۳۴ب ۱۳-۱۴

ابن سینا: فقرهٔ بی‌علامت س۳-س ۱۴ص۱۱۶

توضیح : ارسطو گفته است که هیچ جسمی که دارای حرکت انتقالی است نمی‌تواند فاقد احساس باشد . چه ، بدون احساس نه نفسی تواند داشت و نه وجود خود را در برخورد با اجسام دیگر حفاظت تواند کرد و نه غذائی تواند یافت . ابن‌سینا بعداز توضیح این معنی به اشکالی بر خورده است و آن اینکه اجرام آسمانی نه حاجت به غذا دارند و نه در طلب چیزی برمی‌خیزند و نه از چیزی می‌گریزند و نه برخورد با چیزی هستی آنها را زیان می‌رساند و طبیعت نیز کار بیهوده و بی‌ثمری انجام نمی‌دهد ، پس می‌توان قائل بود که این اجرام دارای احساس نیستند . ولیکن باید دانست که این اجرام را می‌توان دارای قسمی از احساس دانست که محتاج انفعال و استحاله نیست، مانند روشنائی پذیری ماه از خورشید . ادراك شیء جزئی محسوس در زمان واقع است و چنین ادراکی برای اجرام حاصل است اما این ادراك به وسیلهٔ آلت جسمانی میسر نیست . وانگهی هرگونه ادراکی محتاج جذب و دفع نیست چنان که خدا را با اینکه جذب و دفعی در او متصور نیست مدرك می‌شماریم و اگر به قول ثامسطیوس اجرام آسمانی اشیاء محسوس را چنان ادراك کنند که مولد خودرا مدر کنند گوئیم که مولدجزئی مولد جزئی خودرا چگونه ادراك می‌کند ؟ به عقل یا به حس ؟ جواب صحیح این است که چنین ادراکی هم به عقل وهم به حس حاصل می‌آیدو برای توضیح این معنی به کتب مشرقیان رجوع بایدکرد.

آخر ماوجدمن ذلك

والحمدلله رب العالمین والصلوة علی نبیه محمد و آله اجمعین ـ و حسبنا الله و نعم الوکیل.

۱۰۹

ارسطو. ۴۰۴ ب ۱۸-۲۷

ابن سینا: فقرهٔ بی‌عنوان س۱۷ص۱۱۶

توضیح: این تعلیقه از محل خود اسقاط ودرآخر نسخه بعدازختم کلام علاوه گردیده است، ومرجع آن همین فقره ازفصل دوم است.رجوع شودبه حواشی منقوله ازترجمهٔ فرانسوی.

نتیجه

مسألهٔ عقل چنانکه ارسطوطرح کرده است از مهم‌ترین مسائل در تاریخ فلسفهٔ اروپائی واسلامی است. درهرکدام ازاعصارحکیمی یامحققی بحث دربارهٔآن راتجدید کرده و نام خود را در تاریخ تطور این مسأله وارد ساخته است . به قول یکی از نویسندگان [1] از همان دم که ارسطو در یونان عقل‌حوزهٔدرس افلاطون‌نامیده‌شدونام او بانام عقل مقارن‌گردید این مقارنه هم‌چنان باقی ماند وتوالی‌اعصارنتوانست‌عقل‌را ازارسطوجداسازد.

ارسطو خود بسیاری از مسائل را در بارهٔ عقل مبهم و متشابه و محتاج تفسیرو تأویل به جای‌گذاشت. جانشین ارسطوثاوفرسطس دوباره مسألهٔ عقل را از نظر ارسطو مورد بحث قرارداد. تجدید حیات این حوزه در اوایل عهد مسیحی رونق بازار این بحث را اعاده کرد . اسکند افرودیسی طریق اصیل و بدیعی درحل این مسأله پیش گرفت. پلوتینوس واتباع اوبه مقتضای آراء خویش بدان پرداختند و ثامسیطوس وفیلوپون وسیمپلیکیوس هرکدام به وجهی درپی‌بحث راجع‌بدان برآمدند. پس ازاسکندر این

۱ ــ باربوتن: مقدمه بر کتاب نظریهٔ عقل در مذهب ارسطو و پیروان او تصنیف هاملن

بحث باکتب وآثاریونانی به مفسران سریانی رسید و اینان آن را به مسلمین انتقال دادند. درآثارفیلسوفان اسلامی بحث راجع به عقل مقامی ممتاز به دست آورد. مقالهٔ مهم کندی سرآغازاین بحث بود، رسائل فارابی آن رامدارحکمت گردانید وآثار ابن سیناحل مسألهٔ معادرامبتنی برآن ساخت. پس‌ازاوبا استفاده ازآثاراوکسانی ازحکمت یامحققان ایران دراعصارآتیه هرکدام به طریقی این مسأله راازامهات مسائل‌حکمت ساختند وبدین‌ترتیب بودکه امثال سهروردی وخواجه نصیروملاصدرا بحث وافی‌دراین باب را ازارکان فلسفهٔ خود قراردادند.

اعراب موریتانی و اندلس این بحث رابه عالم مسیحی کشانیدند و به اصحاب مدرسه درقرون و سطی تحویل دادند. فیلسوفان آن زمان درحل این مسأله چنانکه بامعتقدات دینی سازگارتواند شد رنجی به‌سزا بردند و طماس قدیس در ابداع‌حکمت خاص مسیحی این مبحث رامقامی عزیز بخشید وطریقت اودرحل این مسأله از حیث تقابل بامذهبی‌که ابن رشد آن را برگزید اهمیتی به سزا یافت. انصاف باید داد که هم اکنون نیزاین مطلب ازمهم‌ترین‌مطالب حکمت‌است‌وشایدبتوان‌گفت‌که‌مدارافکار فلسفی است. چه، بحث راجع بدان باتعیین مقام انسان درجهان و سرنوشت نفس در حیات جاویدان وروابط حق وخلق ونقد معرفت انسانی ومناسبات نفس وبدن‌وبسیاری ازمسائل دیگرملازمت دارد.

ازمطالعهٔ معارضاتی که‌در این باب‌پیش آمده‌است ، وقسمتی ازآنها که‌درحدود موضوع اصلی این‌کتاب بوده دربعضی ازفصول آن مورد بحث قرار گرفته‌است ،روشن می‌شود که اگرچه ارسطو تجرد نفس وتعالی عقل واصالت معقول را اظهار نداشته ، وشاید اظهار این‌مطالب موافق بااصول حکمت اوبالااقل رأی مختار اودر اواخر ایام حیات خویش نبوده است ، اقوالی ازاو دربعضی از کتب خاصه در کتاب نفس چنین نتیجه‌ای را ایجاب می‌کرده است. ارسطو می‌گوید که«عقل فعال مدام می‌اندیشد» و «علم بالفعل اگرچه در افرادتالی علم بالقوه است با لذات برآن تقدم دارد» و« عقل

فعال تنها آنگاه که مفارق باشد همان است که هست » و ... آیا از این اقوال ، بر فرض اینکه خود ارسطو نیز نخواهد ، نمی‌توان نتیجه گرفت که عقل فعال مستقل از افراد است و دارای جنبهٔ غیر شخصی و متعالی است ؟ ــ ارسطو می‌گوید که « عقل منفعل قابل صور معقوله است» و « برای قبول این صور باید عاری از اختلاط با ماده و فاقد آلت جسمانی باشد» ،وچون «صورت هر فرد انسانی منطبع درماده است » آیا نباید چنین استنباط کرد که عقل انسانی نوع دیگری است از نفس غیراز آنچه صورت بدن می‌توان شمرد ، وآیا چنین نفس مجردی را نباید ازمقولهٔ اشیاء متعالی دانست؟ اگر چه اصل مهم فلسفهٔ مشاء نفی صور مفارقه است و معرفت انسان دراین فلسفه تعلق به صور منطبعه درماده می‌گیرد و لیکن چنین صورتی آنگاه معقول تواند بود که کلیت یابد وازقوه به فعل گراید . اما اگر کلی متعلق علم است واگر فعل برقوه تقدم دارد و اگر سیر عقل ازقوه به فعل مستلزم تأثیر عاملی است که خود مطلقاً بالفعل باشد و اگر عقل بالفعل با معقول بالفعل متحداست آیا این جمله بدان معنی نیست که معقول کلی مقدم بر محسوس جزئی وفائق برآن و مستقل ازآن است و آیا از همهٔ این احکام نمی‌توان نتیجه گرفت که معقول باید ازعقل مفارقی برعقل منفعل انسانی افاضه شود ؟

حقیر تاآنجا که می‌توانست ازکتب محققین مستفید شود وتاآنجا که می‌توانست اقوال فیلسوفان رادرکتب خود آنان بخواند ودر یابد وتاآنجا که می‌توانست سیر تطور افکار را دربارهٔ عقل ازمدنظر بگذراند نتیجه‌ای راکه بعضی ازمؤلفان و محققان اروپا درآثار خودبه دست آورده‌اند وازمشاهیر آنان اکتاوهاملن و لئون روبن رامی‌توان به شمار آورد مقبول ومسلم گرفت . وآن نتیجه این است که تطور آراء در مذهب مشاء درهمهٔ قرون و اعصار به نحوی ازانحاء موجب رجوع این مذهب به اصالت معقولات یااصالت مثل گردیده است.و امثال اسکندروفارابی و ابن سیناوابن رشددرداخلهٔ حکمت مشاء به قبول تجرد عقل انسان وتقدم عقل مفارق برآن وافاضهٔ معقولات بر آن عقل از عالمی مافوق عالم طبیعی واتحاد عقل ومعقول دراین عالم رسیده‌اند ، اگرچه بعضی

ازآنان به‌شدت ازچنین نتایجی تحاشی داشته و به ملاحظاتی‌حاضر به‌اعتراف به‌قبول آنها نبوده‌اند . به‌همین سبب درختم کلام جرأت به خود می‌دهد که بااینان هم آواز شود و آشکارا بگوید که اگر مذهب مشاء را به‌دقت مورد مطالعه قرار دهند وهمهٔ نتایجی‌راکه می‌توان ازاصول آن‌به‌دست آورد استنباط نمایند به‌نحوی ازانحاء به‌قبول مثل افلاطونی باز می‌گردد و یا اگر نقاب از رخ ارسـطو باز گیرند چهرهٔ افلاطون پدیدمی‌آید .

پایان

مآخذ تألیف

۱ ـ فرانسوی

1_ Aristote. De l,âme (De anima). Traduction nouvelle et notes par J. Tricot. Paris, 1959. J. Vrin.

2_ Aristote. La Mêtaphysipue. Ed. J. Tricot. Paris, J. Vrin, 1962.

3_ Ibn Sina (Avicenne). Livre des directives et remarques (Kitab Al_Isarat wa_l_Tanbihat). Trad. française avec introd. et notes, par A. M. Goichon. J. Vrin, paris, 1951.

4_ Iran society; Calcutta. Avicenna commemoration volume. 1956.

5_ Barbotin (Edmond). Intr. «La théorie de l'intellect, par O. Hamelin. Paris, J. Vrin, 1953.

6_ Bréhier (Emile)._ Histoire de la philosophie P. U. F. 1951 .

7_ Bréhier (Emile)._ La philosophie du moyen age. Abin Michel, 1949.

8_ Corte (Marcel de). - La Doctrine de l'intelligence chez Aristote. Paris, J. Vrin, 1934.

9. Gardet (Louis)- La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn sina) paris, J. Vrin, 1951 .

10_ Gilson (Etienne). — La philosophie au moyen age, Payot, Paris, 1947.

11_ Gilson (Etienne). _ Les Sources greco_arabes de l'augustinisme avicennisant,_ Archives d,histoire doctrinale et littéraire du moyen age, V.IV, P. 5_149, 1959.

12_ Hamelin (Octave).- Le Système d'Aristote. Paris, 1631

13_ Hamelin (Octave).- La Théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs. Paris, J. Vrin,1953.

14 . Lalande (André).- Vocabulaire technique et critique de la philosophie P. U F., 1960.

15- Moreaux (Paul)- Alexandre d'aphrodise. Paris, E. Droz, 1942

16- Nuyens (François). L'Evolution de la psychologie d'Aristote. Paris, J. Vrin، 1948.

17_ Platon _Phédon. Traduction، intr. et notes par L. Robin.

18- Quadri (G.)_ La Philosophie Arabe dans l'Europe mediévale، Payot، Paris, 1947.

19_ Robin (Léon) _ Aristote. P.U.F. 1944.

20- Robin (Léon)- La Pensée grecque. Paris، 1923.

21- Rohde (E.) - Psyche. Trad. française, par A. Reymond، Paris، 1913 Bibliothèqne scientifique.

22- Ross (W. D.): - Aristote. Trad. française, Paris، Payot، 1930

۲ - عربی و فارسی

۱ ـ ابن‌سینا . ـ احوال‌النفس‌باالمعادالاصغر . طبع قاهره به اهتمام دکتراحمد فؤاد الاهوانی۱۹۵۲م. به‌ضمیمهٔ چندرسالهٔ دیگر .

۲ ـ ابن‌سینا . ـ الاشارات و التنبیهات . مطبعهٔ حیدری طهران به ضمیمهٔ شرحین در سه جلد ۱۳۷۷ ـ ۱۳۷۹ هـ . ق . (علامت اختصاری : اشارات)

۳ ـ ابن‌سینا . ـ الشفاء (الالهیات). طبع‌قاهره دردوجلد ۱۳۸۰ هـ . ق . ۱۹۶۰ م.

۴ ـ ابن سینا . ـ الشفاء (الفن السادس من الطبیعیات فی علم النفس) چاپ پراگ باترجمهٔ فرانسوی به اهتمام ژان باکوش ۱۹۵۶ م. (علامت اختصاری : شفاء)

۵ ـ ابن‌سینا . ـ التعلیقات علی حواشی کتاب‌النفس لارسطا طالیس جزءکتاب‌ارسطو عندالعرب چاپ‌قاهره ۱۹۴۷

۶ ـ ابن‌سینا . ـ دربارهٔ نفس (ترجمهٔ‌کتاب‌احوال‌النفس) چاپ‌طهران به‌اهتمام‌مرحوم دکتر موسی عمید جزء انتشارات انجمن نشرآثار ملی

۷ ـ ابن‌سینا . ـ فن سماع‌طبیعی ازکتاب‌شفاء ترجمه به فارسی از مرحوم محمدعلی فروغی‌طهران ۱۳۱۹ (به‌ضمیمهٔ دوفن آسمان و جهان و کون و فساد)

۸ ـ ابن‌سینا . ـ فی الکلام علی النفس الناطقه طبع قاهره ۱۹۵۲م. به‌ضمیمهٔ احوال النفس
۹ ـ ابن‌سینا . ـ المباحثات جزء کتاب ارسطو عندالعرب طبع قاهره ۱۹۴۷ م.
۱۰ ـ ابن‌سینا. ـ مبحث عن القوی النفسانیة یا النفس علی سنة الاختصار طبع قاهره ۱۹۵۲م.
به ضمیمهٔ احوال النفس .
۱۱ ـ ابن‌سینا . ـ مبدأ و معاد ترجمه به فارسی از آقای محمود شهابی چاپ دانشگاه
۱۳۳۲ ش . ه .
۱۲ ـ ابن‌سینا. ـ معرفة النفس الناطقه واحوالها طبع قاهره ۱۹۵۲ به‌ضمیمهٔ احوال النفس
۱۳ ـ ابن‌سینا. ـ النجاة طبع قاهره به‌اهتمام مصطفی افندی المکاوی و الشیخ محیی الدین
الصبری .
۱۴ ـ ابن‌سینا . ـ النکت و الفوائد (الفن الخامس من الکتاب الثانی فی العلم الطبیعی
فی النفوس) چاپ کلکته ۱۹۵۶ جزء مجموعهٔ یادنامهٔ ابن‌سینا
۱۵ ـ ابن‌طفیل . ـ رسالهٔ حی بن یقظان جزء مجموعهٔ منتشره به اهتمام احمدامین طبع
مصر دارالمعارف ۱۹۵۹ م .
۱۶ ـ ابوریده (محمدعبدالهادی). ـ مقدمه بر رسائل الکندی الفلسفیه قاهره ۱۹۵۰ م.
۱۷ ـ افضل‌الدین کاشانی . ـ رسالهٔ نفس ارسطوطالیس جزء مصنفات افضل‌الدین جلد دوم
به تصحیح و اهتمام آقایان مجتبی مینوی و دکتر یحیی مهدوی طهران ۱۳۳۷ ش.ه.
۱۸ ـ الاهوانی (دکتر احمد فؤاد) . ـ مقدمه بر کتاب احوال النفس ورسائل دیگر از
ابن‌سینا طبع قاهره ۱۹۵۲ م .
۱۹ ـ الاهوانی (دکتر احمدفؤاد) . ـ مقدمه بر کتاب النفس ابن رشد قاهره ۱۹۵۰م .
۲۰ ـ الاهوانی (دکتر احمدفؤاد) . ترجمهٔ کتاب نفس ارسطو ومقدمه بر آن طبع
قاهره داراحیاء الکتب العربیه .
۲۰ ـ بدوی (عبدالرحمن) . ـ مقدمه بر کتاب ارسطو عندالعرب قاهره ۱۹۴۷
۲۲ ـ بدوی (عبدالرحمن) . ـ مقدمه بر « فی النفس » ترجمهٔ اسحق بن حنین از کتاب

نفس ارسطو به‌عربی قاهره مکتبة‌النهضة‌المصریه ۱۹۵۴ م .
۲۳ ـ الرازی (قطب‌الدین) . شرح برشرح خواجه نصیر برکتاب‌الاشارات‌والتنبیهات ابن‌سینا مطبعهٔ حیدری‌طهران‌درسه‌جلد ۱۳۷۷ ـ ۱۳۷۹ ـ ه . ق .
۲۴ـسیاسی(دکترعلی‌اکبر) .ـعلم‌النفس‌ابن‌سینا و تطبیق آن برروان‌شناسی جدید،طهران ۱۳۲۲ انتشارات‌دانشگاه .
۲۵ ـ طوسی (نصیرالدین).ـشرح‌برکتاب‌الاشارات‌والتنبیهات ابن‌سینا مطبعهٔ حیدری طهران درسه جلد ۱۳۷۷ ـ ۱۳۷۹ ق . ه .
۲۶ ـ الفا خوری (حناو خلیل الحر) . ـ الفلسفة العربیه فی‌الشرق طبع بیـروت دارالمعارف۱۹۵۸.
۲۷ ـ فارابی . آراء اهل المدینة الفاضلة. طبع‌قاهره. به اهتمام فرج الله‌ذکی‌الکردی
۲۸ ـ فارابی . ـ التعلیقات . طبع‌حیدرآباد دائرة المعارف العثمانیه۱۳۴۶ ه . ق .
۲۹ ـ فارابی . ـ الجمع بین رأیی‌الحکیمین .جزء مجموعه‌ای به‌نام «الثمرة المرضیة فی بعض الرسالات‌الفارابیه » [1] چاپ لیدن ۱۸۹۰ به‌اهتمام فردریك دیتریسی .
۳۰ ـ فارابی.ـالسیاسات‌المدنیه. طبع‌حیدرآباد، دائرةالمعارف‌العثمانیه۱۳۴۶ ه.ق .
۳۱ـفارابی .ـ الدعاوی‌القلبیه. طبع‌حیدرآباد، دائرةالمعارف‌العثمانیه ۱۳۴۹ ه.ق.
۳۲ ـ فارابی .ـ عیون المسائل .جزء مجموعهٔ‌الثمرةالمرضیه چاپ‌لیدن ۱۸۹۰،م .
۳۳ ـفارابی. ـ فی‌اثبات المفارقات . طبع حیدر آباد دائرةالمعارف العثمانیـه۱۳۴۵ ه . ق .
۳۴ ـ فارابی . ـ فی‌مسائل متفرقه . طبع حیدرآباد دائرة المعارف‌العثمانیه ۱۳۴۴ ه . ق .

(۱) دکتر محمود قاسم مؤلف کتاب « فی‌النفس والعقل لفلاسفة الاغریق والاسلام» اشتباه غریبی کرده که‌جزء آثار فارابی‌کتابی رانیز به‌نام الثمرةالمرضیه‌آورده‌است (حاشیهٔ صفحهٔ ۷۲ چاپ دوم وسایر صفحات).

۳۵ ـ فارابی . ـ معانی العقل . جزء مجموعهٔ الثمرة المرضیه چاپ لیدن ۱۸۹۰ م .
۳۶ ـ قاسم (دکتر محمود) . ـ فی النفس و العقل لفلاسفة الاغریق و الاسلام طبع قاهره ۱۹۵۴
۳۷ ـ کندی . ـ مقالة فی العقل ، جزء مجموعهٔ رسائل الکندی الفلسفیه قاهره ۱۹۵۰م.
۳۸ ـ الهاشم (جوزف) . ـ الفارابی (دراسة و نصوص) طبع بیروت ۱۹۶۰م .
۳۹ ـ مهدوی (دکتر یحیی) . ـ فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا طهران ۱۳۳۳ش.ه. انتشارات دانشگاه .

فهرست مندرجات

صفحهٔ

بخش اول

شرح آراء ارسطو راجع به نفس وعقل

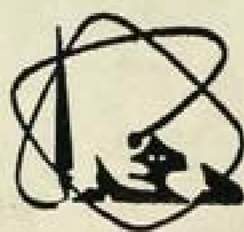
بخش دوم

مجملی از شرح عقاید مشائین بعداز ارسطو راجع به نفس وعقل

بخش سوم

صفحهٔ

بخش چهارم



مرکزفروش : کتابفروشی دهخدا ـ روبروی دانشگاه تهران ـ تلفن ۶۶۰۱۸۵

شماره ثبت دردفتر مخصوص کتابخانه ملی ۱۲۷۲ مورخ ۱۳۴۹/۱۲/۱۵